

Trierer
Theologische Zeitschrift
1958

PASTOR BONUS

67. Jahrgang



V 106

PAULINUS-VERLAG TRIER

1959 7 163

Trierer Theologische Zeitschrift

**Herausgegeben vom Professoren-Kollegium
der Theologischen Fakultät in Trier**

**unter der Schriftleitung von Prof. Dr. H. Groß und Prof. Dr. E. Iserloh
im Paulinus-Verlag zu Trier**

Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier



IN
PIAM
PII PP. XII.
MEMORIAM

Mit der katholischen Kirche betrauert der gesamte christliche Erdkreis und überhaupt alle, denen Wahrheit und Gerechtigkeit höchste menschliche Werte sind, den Heimgang eines Papstes, der nicht nur innerhalb der Kirche unermüdlich als Lehrer der göttlichen Wahrheit gewirkt hat, sondern mit allgemein anerkannter moralischer Autorität als Erwecker und Mahner der Gewissen die ganze Menschheit zur Erneuerung der menschlichen Lebensordnungen aus dem Geiste der Wahrheit und Gerechtigkeit aufgerufen und durch sein furchtloses Auftreten gegen die Mächte der Finsternis den Menschen die Zuversicht gestärkt hat, daß auch in dem gewaltigen Ringen unserer Zeit Wahrheit und Liebe sich stärker erweisen werden als List und Gewalt.

Daß die Theologische Fakultät Trier diesen Papst als ihren Begründer in ihre Annalen schreiben durfte, betrachtet sie als eine Ehre und als eine Verpflichtung.

Es war eine huldvolle Auszeichnung für die im Trierer Priesterseminar bestehende Philosophisch-theologische Hochschule, daß Pius XII. sie für geeignet hielt, als „Theologische Fakultät“ den Forderungen der heutigen Zeit an die Glaubenswissenschaft dienen und entsprechen zu können. Erzbischof Bornewasser, auf dessen Bitte der Apostolische Stuhl die Fakultät errichtete, sagte mit Recht bei ihrer Eröffnung: „Die Tat der Wiedererrichtung der Trierer Theologischen Fakultät ist ein so großer und einzigartiger Huldeweis, daß der Bischof und das Professorenkollegium voll des Dankes gegenüber dem Heiligen Vater sein müssen.“

Diesen Dank wird unsere Fakultät ihrem päpstlichen Begründer über den Tod hinaus bewahren, indem sie die ehrenvolle Aufgabe im Dienste der theologischen Wissenschaft, die er ihr mit der Gründung übertrug, als ein heiliges und verpflichtendes Erbe betrachtet und alle ihre Kräfte einsetzen wird, um dem Vertrauen gerecht zu werden, das ein Papst wie Pius XII. in sie gesetzt hat.

Hubert Junker
Rektor der Fakultät

INHALT DES JAHRGANGES 1958

I. AUFSÄTZE

Barbel, Joseph, Zur „Engelchristologie“ bei Novatian	96—105
Blinzler, Josef, Zum Problem der Brüder des Herrn 129—145;	224—246
Flatten, Heinrich, Der Ehekonsens als consensus de praesenti	274—300
Geck, L. H. Adolph, Die Bedeutung der Sozialwissenschaft für die Moraltheologie	162—180
Hofmann, Linus, Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre des Franz Suarez	146—161
Jedin, Hubert, Domschule und Kolleg	210—223
Kötting, Bernhard, Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen	321—334
Kuss, Otto, Der Verfasser des Hebräerbriefes als Seelsorger 1—12;	65—80
Mußner, Franz, Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (Apg 17, 22b—31)	344—354
Ratzinger, Josef, Offenbarung - Schrift - Überlieferung	13—27
Scheffczyk, Leo, Biblische und dogmatische Theologie	193—209
Seelhammer, Nikolaus, Über die Erziehung zur Gewissenhaftig- keit	28—41
Semmelroth, Otto, Der Priester und Maria	335—343
Siedler, Dionys, Christus in der Tauftheologie des heiligen Thomas	81—95
Willems, B. A., Christus und die Kirche	257—273

II. KLEINERE BEITRÄGE UND BERICHTE

Bartz, Wilhelm, Lourdes	50—51
Breuning, Wilhelm, Neue protestantische Forschungen zum Gottesbild	118—125
Fischer, Balthasar, Assisi und Manila	51—55
— Neuere Literatur zum Brevier	306—312
Grieser, Dietmar, Ergebnisse einer Meinungsbefragung über Ehe und Familie	301—305
Groß, Heinrich, Internationaler Katholischer Exegetenkongreß in Brüssel-Löwen 25. bis 30. August 1958	374—375
— Zum neuen „Lexikon für Theologie und Kirche“	188—190
— Was ist alttestamentliche Theologie?	355—363
Haubst, Rudolf, „Unitas christiana“ als Leitidee der cusanischen Ekklesiologie und Staatslehre	368—372
Hofmann, Linus, Errichtung eines wissenschaftlichen Seelsorge- Instituts	313—314
Iserloh, Erwin, Kirchengeschichte als Auftrag	43—50

Junker, Hubert, Zum Ebed-Jahweh-Problem	55—57
— Professor Dr. Hermann Junker achtzig Jahre alt (29. 11. 1957)	42—43
Knauber, Adolf, Handbücher zum neuen Katechismus	111—117
Mußner, Franz, Cullmanns Christologie des Neuen Testaments	182—188
— Gesetz und Evangelium	181—182
— Walter Bauers Wörterbuch zum Neuen Testament in 5. Auflage	373—374
Pauly, Ferdinand, Die Consuetudines von Springiersbach	106—111
Thomas, Johann, Der Wille des Cusanus in seiner Stiftungsurkunde vom 3. Dezember 1458	363—368
Ziener, Georg, Das Bildwort vom Sauerteig Mk 8,15	247—248

III. BESPRECHUNGEN

Albert, Anton, Das Heilige des Heiligen (Lennartz)	380
Alberti Magni Opera Omnia tomus XXVI., hrsg. von Albert Ohl- meyer, Ignaz Backes und Wilh. Kübel (Backes)	315
Altaner, Berthold, Patrologie (Baus)	318
Althaus, Paul, Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus (Mußner)	383—384
Ampe, Albertus, Theologia mystica secundum doctrinam beati Joannis Rusbrochii, doctoris admirabilis (Backes)	317
Barth, Alfred, Katechetisches Handbuch zum Katholischen Katechis- mus für die Bistümer Deutschlands (Knauber)	114
Bauer, Walter, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur (Mußner)	373—374
Baumstark, Anton, Nocturna Laus (Fischer)	310—311
Bérulle, Pierre de, Denkschrift zur Seelenführung (Lennartz)	378
The Holy Bible, translated from the Original Languages by Members of the Catholic Biblical Association of America (Groß)	249
Blanchard, Pierre, Jacob et l'ange (Zander)	63—64
Blondel, Maurice, Das Denken (Lenz)	58—59
Brevierstudien, hrsg. von Jos. A. Jungmann (Fischer)	311—313
Brinktrine, Johannes, Die Lehre von der Gnade (Backes)	315
Büchner, Karl, Humanitas Romana (Baus)	318—319
Bultmann, Rudolf, Geschichte und Eschatologie (Mußner)	381—382
Burger, Tiberius, Lehrstunden zum Katholischen Katechismus für die Bistümer Deutschlands (Knauber)	114—115
Caruso, I. A., Bios-Psyche-Person (Seelhammer)	62—63
Chenu, M. D., Die Arbeit und der göttliche Kosmos (Seelhammer)	61—62
Christiani, L., Luther, tel qu'il fut (Iserloh)	319—320
— Luther, wie er wirklich war (Iserloh)	319—320
Christmann, Heinrich Maria, Thomas von Aquin als Theologe der Liebe (Backes)	316
Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster, hrsg. von Heinrich Josef Vogels (Mußner)	126

Corté, Nicolas, Unser Widersacher der Teufel (Backes)	317
Cranston, Ruth, Das Wunder von Lourdes (Bartz)	51
Cullmann, Oscar, Die Christologie des Neuen Testaments (Mußner)	182—188
Daniel, Yvan — Le Mouel, Gilbert, Das ist der Himmel — wenn sie einander lieben (Lennartz)	378—379
Delp, Alfred, Zwischen Welt und Gott (Lennartz)	255—256
Diekamp, Franz — Jüssen, Klaudius, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas (Backes)	253
Diem, Hermann, Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens (Mußner)	127
Douillet, Jacques, Was ist ein Heiliger? (Backes)	315
Dymek, Leo, Ehebruch (Hofmann)	252
Eichrodt, Walther, Theologie des Alten Testaments (Groß)	361—363
Eismann, Peter und Wiggers, Jan, Vorlesebuch zum Katholischen Katechismus (Knauber)	117
Eißfeldt, Otto, Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrânschriften (Junker)	59—61
Faßbinder, Heinrich, Des Kindes erste Schritte zu Gott (Paulus)	255
— Sämann Gottes (Fischer)	190
Fischer, Hubert, Einführung in den neuen Katechismus (Knauber)	112—113
Fischer, Joseph H., Soziologie der Pfarrgruppen (Hofmann)	252—253
Fischer, Pius, Nimm mich mit nach Lourdes (Bartz)	50
Flatten, Heinrich, Irrtum und Täuschung bei der Eheschließung nach kanonischem Recht (Hofmann)	251
Fleischmann, Hildebrand, Das Brautlied der Kirche (Fischer)	309
Fohrer, Georg, Elia (Groß)	192
Füssinger, Albert, Johannes Pfeffer von Weidenberg und seine Theologie (Backes)	315—316
Gadient, Veit, Mutter und Herrin (Lennartz)	380
Goebel, Bernardin, Mit Franziskus vor Gott (Zander)	379
Gössmann, Maria Elisabeth, Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters (Backes)	254
Goldbrunner, Josef, Katechismusunterricht mit dem Werkheft (Knauber)	115—116
Gott, Mensch, Universum, hrsg. von Jacques de Bivort de la Saudée (Lenz)	58
Graw, A. M., In Liebe vollendet (Fischer)	192
Greinacher, Norbert, Familiengruppen (Hofmann)	252
Häring, Bernhard, Macht und Ohnmacht der Religion (Hofmann)	251—252
— Soziologie der Familie (Hofmann)	252
Häussler, Friedrich, Ein echter Priestererzieher Dr. Otto Lutz (Lennartz)	381
Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes, übers. von Paul Rießler und Rupert Storr (Groß)	59

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes, übers. und hrsg. von Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel, Josef Kürzinger (Groß)	59
Hildebrand, Dietrich von, Wahre Sittlichkeit und Situationsethik (Seelhammer)	377—378
Höb, Anton, Gottverbunden durch das Kirchenjahr (Fischer) . . .	192
Hofinger, Johannes — Kellner, Joseph, Liturgische Erneuerung in der Weltmission (Fischer)	53—55
— The Art of teaching Christian Doctrine (Backes)	253—254
Hostie, Raymond, C. G. Jung und die Religion (Seelhammer) . . .	62
Ignatius von Antiochien, Briefe (Baus)	319
Im Schoot, P. van, Theologie de l'Ancien Testament (Groß) . . .	249
Instinsky, Hans Ulrich, Das Jahr der Geburt Christi (Mußner) . .	124—125
Jacob, Edmond, Théologie de l'Ancien Testament (Groß)	356—357
Jacobs, Odilo, Edward Poppe (Lennartz)	380
Jäki, Stanislas, Les Tendances nouvelles de l'Ecclesiologie (Backes)	316
Journet, Charles, Théologie de l'Eglise (Backes)	316
Die Kirche und der Straßenverkehr (Seelhammer) . . .	63
Könekamp, Friedrich, Viele reden — einer ruft (Zander)	64
Kretschmar, Georg, Studien zur frühchristlichen Trinitäts- theologie (Breuning)	118—121
Küng, Hans, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katho- lische Besinnung (Backes)	61
Kuss, Otto, Der Römerbrief (Mußner)	125—126
Leclercq, Jacques, Die Familie (Hofmann)	128
Leeuw, V. de, De Ebed-Jahweh-Profetieën (Junker)	55—57
Lexikon für Theologie und Kirche, hrsg. v. J. Höfer und K. Rahner (Groß)	188—190
Löbmann, Benno, Der katholische Infamiebegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung (Hofmann)	128
Löhr, Ämiliana, Abend und Morgen ein Tag (Fischer)	309—310
Loetscher, P. Anton, Das herrliche Mahl (Lennartz)	379—380
Lorscheid, Bernhard, Max Schelers Phänomenologie des Psychi- schen (Hengstenberg)	191
Historisch-systematische Untersuchungen zur Ma- riologie der Franziskanerschule (Backes)	317
Martin von Cochem, Erklärung des heiligen Meßopfers (Zander) .	64
May, Georg, Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Mainz im Thüringen des späten Mittelalters (Hofmann)	128
Merk, Karl Josef, Das Brevier und der Säkularklerus (Fischer) . .	306—307
Merton, Thomas, Keiner ist eine Insel (Lennartz)	380
Meyer, Wendelin, Wege zur ungeteilten Gottesliebe (Lennartz) . .	64
Mitterer, Max, Ehwille und Eheschließungsform (Flatten) . . .	274—300
Mohr, Gerd Heinz, Unitas christiana (Haubst)	368—372
Mußner, Franz, Was lehrt Jesus über das Ende der Welt? (Groß) .	250—251

Nicolussi, Johann, Gott und der Mensch (Lennartz)	255
— Vom Sinn des Leidens (Lennartz)	381
Novatian De Trinitate (Barbel)	96—105
Omez, Reginald, Kann man mit den Toten in Verbindung treten? (Backes)	317
Origen, The song of songs (Baus)	376
Oursler, Fulton, Lourdes größtes Wunder (Bartz)	50
Pascher, J., Das Stundengebet der Römischen Kirche (Fischer) . .	308—309
Peil, Rudolf, Die wichtigsten Glaubensentscheidungen und Glaubens- bekenntnisse der katholischen Kirche (Backes)	316
— Handreichung zur Katechese mit dem neuen Katechismus (Knauber)	116
Pfab, Josef, Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft nach göttl., kirchl. und bürgerl. Recht (Hofmann)	251
Piault, Bernard, Der dreieinige Gott (Backes)	317
Pies, Otto, Das große Gespräch (Lennartz)	64
Pribilla, Max, Mut und Zivilcourage des Christen (Seelhammer)	378
Reicke, Bo, Glaube und Leben der Urgemeinde (Mußner)	382—383
Rusche, Helga, Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission (Mußner)	383
Schamoni, Wilhelm, Kostbarkeiten (Lennartz)	381
Scheeben, Matthias Joseph, Handbuch der katholischen Dogmatik (Backes)	191
Scheidweiler, F., Novatian und die Engelchristologie (Barbel) .	96—105
Schelkle, Karl Hermann, Jüngerschaft und Apostelamt (Mußner)	125
Schell, Hermann, Verherrlichung und Gemeinschaft (Backes) . .	253
Schilling, Otto, Handbuch der Moraltheologie (Seelhammer) . .	377
Schlier, Heinrich, Mächte und Gewalten im Neuen Testament (Mußner)	383
Scholz, Franz, Benedikt Sattler und die Grundzüge seiner Sittlich- keitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde (Seelhammer)	256
Schreibmayr, Franz; Tilmann, Klemens, Handbuch zum Katholischen Katechismus (Knauber)	113
Schürmann, Heinz, Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21-38 (Mußner) .	126—127
Sendung der Stille (Lennartz)	381
Seppelt, Franz Xaver, Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts (Iserloh)	317—318
Sheen, Fulton J., Gestalten der Passion (Fischer)	254—255
Siemer, Laurentius, Aufzeichnungen und Briefe (Zander)	379
Söhngen, Gottlieb, Gesetz und Evangelium (Mußner)	181—182

Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrsg. von der Görres-Gesellschaft (Hofmann)	127—128
Steinmann, Jean — Stenzel, Meinrad, Die Bibel im Spiegel der Kritik (Groß)	250
Stöger, Alois, Österliche Menschen (Mußner)	384
Tauriac, J. M., Wunder in Lourdes (Bartz)	50—51
Theologie und Liturgie, hrsg. v. Liemar Hennig (Fischer)	307—308
Thomassin, Louis, Über das göttliche Offizium und seine Ver- bindung mit dem inneren Gebet (Fischer)	307
Trilling, Wolfgang, Christusgeheimnis — Glaubensgeheimnis (Mußner)	127
Vezin, August, Das Evangelium Jesu Christi (Mußner)	384
Von Rad, Gerhard, Theologie des Alten Testaments (Groß)	358—361
Vriezen, Th. C., Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (Groß)	357—358
Wagner, Johannes, Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius' XII. (Fischer)	52—53
Walser, Peter, Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zu- sammenhang mit seiner Gotteslehre (Breuning)	122—124
Weinrich, Franz Johannes, Alles was Odem hat (Groß)	249—250
Weisheit der Wüstenväter (Baus)	376—377
Wessely, Friedrich — Combes, André — Hörmann, Karl, Mystische Theologie (Backes)	316
Wikenhauser, Alfred, Die Christumystik des Apostels Paulus (Mußner)	125
Winowska, Maria, Das wahre Gesicht des Pater Pio (Lennartz)	379
Blühende Wüste (Baus)	376—377
Zürcher, Josef, Die Gelübde im Ordensleben (Zander)	63

K 53 DZ
Bibliotheca Seminarii Catholici
9. JAN. 1958
Trierensis

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

67. JAHRGANG PASTOR BONUS

1958 HEFT 1

AUS DEM INHALT

Otto Kuß, Paderborn:

Der Verfasser des Hebräerbriefs als Seelsorger

Josef Ratzinger, Freising:

Offenbarung - Schrift - Überlieferung

Nikolaus Seelhammer, Trier:

Über die Erziehung zur Gewissenhaftigkeit

Kleinere Beiträge

Berichte

Besprechungen

PAULINUS - VERLAG TRIER



Möbeltransporte In- und Ausland
Verzollung · Verpackung · Lagerung

Gillen & Garçon, Bitburg/Eifel

Gegr. 1899 · Telefon: 31 68 u. 31 69

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
 aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
 geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der
 Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewiger Straße 189
 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamental-
 theologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und
 Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgie-
 wissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes
 Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier,
 Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier,
 Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alt-
 testamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72
 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfrehof 5 (Missions-
 wissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr.
 Franz Müßner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr.
 Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier,
 Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis:
 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck:
 Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

Der Verfasser des Hebräerbriefes als Seelsorger¹

Von Professor Otto Kuss, Paderborn

I. Teil

Das Rätsel des Hebräerbriefes gehört zu den schwierigsten im ganzen Neuen Testament. Seit jeher hat man nach einer gültigen Antwort auf die vier großen Fragen nach dem Verfasser, den Adressaten, nach der Zeit und nach dem Ort der Abfassung des Hebräerbriefes gesucht, aber alle Bemühungen haben bis heute kein wirklich eindeutig-überzeugendes Resultat gebracht; bei jedem dieser vier Probleme läßt sich mit ähnlich guten oder schlechten Gründen eine Reihe von Hypothesen aufstellen, die bedeutend voneinander abweichen, ja einander zum Teil geradezu widersprechen, aber immer fehlt jenes entscheidende Argument, das es auch dem vorsichtigen Beurteiler erlauben würde, sich vollkommen guten Gewissens für eine bestimmte Möglichkeit zu entscheiden. Was den Verfasser angeht, so haben schon die großen Alexandriner auf Paulus hingewiesen, eine Hypothese, die in der Abwandlung des Origenes („Gedanken“ von Paulus; „Ausdruck und Stil“ von einem „Sekretär“) später zu großem Einfluß gelangen konnte; von den sonstigen, häufig schon seit ältester Zeit geäußerten Vermutungen über den Autor seien noch die Namen Barnabas, Apollos, Lukas, Klemens von Rom, Aquila und Priska genannt, um deutlich zu machen, welche Unsicherheit von Anfang an mit diesem Problem verbunden war. Ebenso wenig hat die Frage nach den Adressaten eine allgemein anerkannte Antwort gefunden. Während die einen unter Hinweis auf das alttestamentliche „Kolorit“ des Dokumentes die Adressaten in Palästina, ja geradezu in der Jerusalemer Priesterschaft² finden wollten, wiesen andere auf das offenbar in dem ganzen Brief vorausgesetzte fortgeschrittene Stadium der Entwicklung des christlichen Gemeindelebens hin, auf die zahlreichen Spuren, die an ein nicht mehr rein judenchristliches Milieu denken lassen, sie erinnerten etwa an das vorzügliche Griechisch des Briefes und gaben mit Recht zu bedenken, daß die Problematik „Alter Bund — Neuer Bund“ keineswegs ein lediglich judenchristliches, sondern ein schlechthin christliches, auch für Heidenchristen bedeutsames Interesse berührte. Die Bestimmung der Abfassungszeit hängt eng mit der Frage nach dem Verfasser zusammen, aber wenn man eine unmittelbare Autor-

¹ Zum Ganzen vgl. für Einzelheiten: Regensburger NT, Bd. 8 (1953) 11—127; ferner den Aufsatz „Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefes / Zur Deutung des Todes Jesu im Neuen Testament“, in: Münchener Theolog. Zeitschr. 7 (1956) 233—271; s. auch das Referat „Über einige neuere Beiträge zur Exegese des Hebräerbriefes“, in: Theologie und Glaube 42 (1952) 186—204, und den Artikel „Zur Deutung des Hebräerbriefes“, in: Theologische Revue 53 (1957), Nr. 6.

² Vgl. etwa App 6, 7.

schaft des Apostels Paulus ausschließt — das dürfte heute allgemeine Überzeugung sein —, so würde, wie immer man sich den mittelbar paulinischen Einfluß vorstellt, grundsätzlich jedenfalls gegen die Zeit zwischen den letzten Lebensjahren des Apostels und dem ersten Klemensbrief (in dem wir auf die frühesten Spuren des Hebräerbriefes, bzw. bestimmter für ihn charakteristischer theologischer Gedanken stoßen) kaum etwas Stichhaltiges einzuwenden sein. Schließlich herrscht auch über den Ort der Abfassung keinerlei Einigkeit; die einen meinen, er sei in Rom geschrieben worden, die anderen halten die Hypothese, er sei von einem unbekannten Ort im Osten an die römische oder auch irgendeine italienische Gemeinde gerichtet, für wahrscheinlicher.

Zu all diesen offenen Problemen, deren Kompliziertheit im einzelnen hier nicht einmal angedeutet werden kann, muß der Ausleger des Hebräerbriefes Stellung beziehen, wenn er zu einem einheitlichen Verständnis des Schreibens gelangen will, und je nach seiner Stellungnahme in diesen „Einleitungsfragen“ wird die Gesamtauffassung wie die Einzelauslegung verschieden ausfallen, wobei „Einleitung“ und Exegese natürlich eine Wechselwirkung aufeinander ausüben. Unter den verschiedenen möglichen Hypothesen wird hier folgende gewählt: ein unbekannter Autor, wahrscheinlich ein alexandrinisch gebildeter Judenchrist, in bestimmten, nicht genau fixierbaren Beziehungen zu Paulus und dessen Gedankenwelt stehend, schreibt innerhalb der Jahrzehnte, die vor der Abfassung des ersten Klemensbriefes liegen, aus dem Osten an eine aus Judenchristen und Heidenchristen gemischte Gemeinde, möglicherweise in Rom.

Wie immer es sich aber hiermit auch verhalten mag, gewiß ist, daß der *Autor ad Hebraeos* — auch wenn man den Einfluß des Apostels Paulus auf ihn hoch in Rechnung stellt — zu den bedeutenden Theologen des Neuen Testaments gehört, und es lohnt sich schon, einmal auf ein paar Seiten eines seiner hervorstechendsten Merkmale zu charakterisieren, nämlich seine vornehmlich seelsorgerische Grundhaltung: wir begegnen in dem Verfasser des Hebräerbriefes einem Mann, der Theologie nicht um ihrer selbst willen treibt, sondern der einer konkreten Gemeinde in ganz massiven Schwierigkeiten mit dem Pflichtbewußtsein des Verantwortlichen zu Hilfe eilt und der nun seine ungewöhnlichen theologischen und spekulativen Fähigkeiten einsetzt, um den Entmutigten und von mannigfachen Zweifeln Bedrückten neue Erkenntnisse und damit neue Kraft und Zuversicht zu geben: man gewinnt dabei den bestimmten Eindruck, daß er in dem sorgenden Sichmühen um die Gemeinde seine eigene theologische Erkenntnis erweitert und vertieft hat. Recht verstanden, können sich Seelsorge und Theologie niemals fremd sein, sie gehören vielmehr auf das engste zusammen. Wo ein

Gegensatz zwischen Seelsorge und Theologie empfunden wird, muß man wohl darüber nachdenken, ob sie — beide oder eine von beiden — noch ganz das sind, was sie sein sollen. Ein Gegeneinander oder auch nur ein Nebeneinander von „Theoretikern“ und „Praktikern“, von „Schreibtischtheologen“ und „Frontsoldaten der Kriege Gottes“ muß auf schwerwiegenden Mißverständnissen beruhen. Seelsorge will Denken und Leben bestimmen, und wo sie nicht nur Funktionieren, Betriebsamkeit, leeres Managertum sein will, muß sie selber denken: das heißt aber: Theologie treiben. Sentenzenartige Sprüche sind häufig nur halbe Wahrheiten, so gut und überzeugend sie gelegentlich klingen mögen, und sie erwecken mit Recht das Mißtrauen dessen, der vor allem an Präzision interessiert ist, aber nachdem man das einmal grundsätzlich zugegeben hat, bleibt doch noch etwas daran, wenn man sagt: Seelsorge ist angewandte, gelebte, „konkretisierte“ Theologie, und lebendige Theologie steht — gebend und nehmend — in mannigfachen Beziehungen zur Seelsorge. Es soll nicht bestritten werden, daß sich — kaum hat man den Satz ausgesprochen — sogleich zahlreiche ernste und gewichtige Fragen stellen, darunter nicht nur das grundsätzliche Problem „Mission und Seelsorge“, d. h. etwa Bekehrung und Bewahrung, oder die vielbehandelte Alternative „Verkündigungstheologie oder Archivtheologie“ (die schließlich keine wirkliche Alternative sein kann), aber davon wird hier nicht die Rede sein, sondern vielmehr nur davon, wie in einem konkreten Fall der neutestamentlichen Zeit, nämlich in dem Verhältnis des Verfassers des Hebräerbriefes zu der von ihm angesprochenen Gemeinde, die Wechselwirkung von Theologie und Seelsorge gesehen und gedeutet werden kann. Dabei muß von vornherein darauf aufmerksam gemacht werden, daß eine nach Vollständigkeit strebende Darstellung erheblich mehr Raum beanspruchen würde, als hier zur Verfügung steht — es sei aber wenigstens der Versuch gewagt, einen Teil zu skizzieren, um das Ganze ahnen zu lassen.

Wie sah es denn in der Gemeinde aus, an die sich der Hebräerbrief wendet? Auch wenn uns im einzelnen vieles unklar bleibt, so können wir uns doch in wichtigen Punkten ein ziemlich deutliches Bild machen.

Zunächst fällt dem Leser — wenn er unter solchem Gesichtswinkel das ganze Dokument überblickt — eine Reihe von Merkmalen auf, die darauf hinweisen, daß die Adressaten offenbar den charakteristischen Versuchungen einer „zweiten Generation“ ausgesetzt sind. Jeder „zweiten Generation“ einer geistigen Bewegung drohen bestimmte gleiche Gefahren: der erste Schwung hat merklich nachgelassen, die Begeisterung der Anfangszeiten ist verrauscht; Schwierigkeiten, die sich der Verwirklichung der Botschaft entgegenstellen, werden drückender empfunden; die Schwerkraft des alten Lebens

macht sich deutlicher bemerkbar; Zweifel erheben sich, und es ist im Laufe einer solchen Entwicklung nur „natürlich“, daß die in der Glaubensbotschaft enthaltenen Anstöße von einer nachlassenden, in einem unaufhörlichen Zersetzungsprozeß hinschwindenden Glaubenskraft eines Tages nicht mehr bewältigt werden. So ist auch in der Adressatengemeinde ein Zustand der Stagnation, ja mehr noch: des ausgesprochenen Verfalls eingetreten, wie der Autor mit einigen eindrucksvollen Bildern sagt: die Hände sind gelähmt, die Knie wankend³, der Weg ist nicht gerade und bietet solchen, die nicht fest auf ihren Beinen stehen, Gefahren⁴. Ohne Bild gesprochen: die Adressaten sind weit hinter dem zurückgeblieben, was man eigentlich jetzt von ihnen erwarten müßte. Wenn man erwägt, wieviel Zeit seit ihrer Bekehrung, seit dem Elementarunterricht schon verstrichen ist, so müßten sie schon in der Lage sein, anderen „das Gehörte“ (2, 1) weiterzugeben, selber „Lehrer zu sein“ (5, 12); aber in Wirklichkeit muß man bei ihnen von neuem anfangen. „Denn während ihr Lehrer sein müßtet der Zeit nach, habt ihr wieder nötig, daß euch einer die Anfangsgrundlagen der Gottesworte lehrt, und ihr habt Milch nötig, nicht feste Speise. Denn jeder, der sich an Milch hält, ist unkundig des Wortes der Gerechtigkeit, denn er ist unmündig; Vollkommenen aber gebührt die feste Nahrung, denen, die ihrer Haltung entsprechend die Sinne geübt haben zur Unterscheidung von recht und schlecht“ (5, 12–14). Die Gemeinde steht — weit entfernt von dem, was sie bei einem stetigen Wachstum erreicht haben müßte — in der akuten Gefahr, die angebotene Gnade Gottes zurückzuweisen, „freiwillig zu sündigen nach Empfang der Wahrheitserkenntnis“ (10, 26), „abzufallen“ (6, 6), dem Esau zu gleichen, welcher ein „Hurer“ und „Gottloser“ war und „für ein einziges Gericht seine Erstgeburtsrechte hingab“ (12, 16). Man muß ihr das schlimme Schicksal eines solchen vor Augen halten, „der den Sohn Gottes mit Füßen getreten hat und das Blut des Bundes für gemein geachtet, durch das er geheiligt wurde, und den Geist der Gnade geschmäht hat“ (10, 29); sie steht Leuten nahe, „die für sich selbst den Sohn Gottes kreuzigen und zum Gespött machen“ (6, 6). Sehr konkret wird die bedrohliche Lage z. B. daran erkennbar, daß „einige“ sich daran gewöhnt haben, die Gemeindeversammlung nicht mehr zu besuchen (10, 25). Während die erste Verkündigung — verständlicherweise — die Bedeutung der gegenwärtigen heilsgeschichtlichen Stunde hervorhebt und ganz von der gespannten Erwartung der unmittelbar bevorstehenden endgültigen Vollendung bestimmt wird, ist — ebenso verständlicherweise — im Laufe der unvermutet länger und länger währenden Verzögerung das heilsame, den eschatologischen Ereignissen zugewandte und zu entschlossenem Handeln stimulierende „Katastrophen-

³ Hebr 12, 12; vgl. Is 35, 3.

⁴ Hebr 12, 13; vgl. Spr 4, 26.

bewußtsein“ schwächer und schwächer geworden; man beginnt sich den alten gewohnten Verhältnissen wieder anzupassen, man meint Zeit zu haben und nimmt sich also Zeit: die Aktivität der ersten Stunde ist längst vorbei.

Es liegt nun nahe, aus solchen Symptomen etwa auf eine gefährliche, wirkungsmächtige Irrlehre zu schließen, die ihren verderblichen Einfluß auch auf die Hebräerbriefgemeinde ausgedehnt hat; aber nicht ohne Verwunderung nimmt man bei einem eingehenderen Studium des Dokumentes wahr, daß eigentlich kein recht klares Bild von Lehranschauungen etwaiger Gegner zu gewinnen ist. Wohl hört man von „allerlei und fremden Lehren“ (13, 8), aber niemand vermag, wenn er den Brief daraufhin durchsieht, zuverlässig zu sagen, was sich genauerhin unter dieser allgemeinen Bezeichnung verbirgt. So scheint es also zuletzt doch nicht die positive Kraft einer aggressiven Irrlehre zu sein, welche die zentrale Gefährdung der Gemeinde ausmacht, sondern es handelt sich bei der „geistlichen Krankheit“ um eine Art Anämie, um „Auszehrung“, um einen chronischen Schwächezustand, der dann freilich den Organismus für jede Art von Infektion besonders anfällig macht. Es sieht so aus, als ob bei diesem Status geistlicher Schwäche und Reizbarkeit in der Adressatengemeinde das „Ärgernis des Kreuzes“, das *scandalum fundamentale* des Evangeliums, wieder besonders stark empfunden worden wäre, und man kann — ohne Mühe — die ganze Theologie des Hebräerbriefes als eine Antwort auf diese drängende Frage verstehen: Warum mußte Jesus, wenn er schon Gottes Sohn (1, 2) war und mehr als Engel (1, 4—14; 2, 5. 16) und Moses (3, 1—6), als einzig heilschaffenden Weg den auf den ersten Blick doch so überaus ungöttlichen Weg über die Schande⁵ gehen?

Der Autor ad Hebraeos ist der Adressatengemeinde offenbar nicht fremd. Er ist schon dort gewesen und hofft auch jetzt wieder, dorthin zurückzukehren (13, 19), ohne daß wir freilich erfahren, wo und wodurch er im Augenblick festgehalten wird. Er stützt betont die Autorität der Gemeindeleiter, der „Führenden“ (13, 7. 17. 24), doch es bleibt im Dunklen, in welchem Verhältnis er zu diesem Kreise steht. Aber ganz gewiß fühlt er sich für die Gemeinde verantwortlich, und er bietet alle Kräfte seiner bedeutenden seelsorgerischen und theologischen Begabung auf, um die Dinge, die gegenwärtig nicht zum besten stehen, wieder zum Guten zu wenden und der Gemeinde auf den rechten Pfad zurückzuhelfen.

Sein Sichbemühen beginnt eigentlich schon bei der äußeren Form, und es besteht hier zuerst einmal darin, daß er die Kraft hat, seine durchaus eigenen Gedanken in einer selbständigen und

⁵ Hebr 12, 2; 13, 13; vgl. 11, 26.

unverwechselbaren Sprache wiederzugeben; wie bei Paulus, wenn auch auf andere Art ist es einer starken Persönlichkeit gelungen, für ihre Ideen auch einen adäquaten Ausdruck zu finden. Es deutet dabei manches darauf hin, daß der Autor *ad Hebraeos* mehr seine eigene Sprache spricht als die seiner Adressaten; das braucht den Erfolg seiner „Mahnrede“ nicht in Frage zu stellen, denn dauerhafte Wirkung setzt vor allem Aufrichtigkeit und Echtheit voraus. Die Sprache des Hebräerbriefes ist das einwandfreie Griechisch eines mit alexandrinischer Begrifflichkeit vertrauten, gebildeten hellenistischen Juden. Da ist nichts eigentlich „Konventionelles“ zu spüren; der Autor ist keinen Augenblick in Gefahr, fromme Worte auf den Weg zu schicken, in der Hoffnung, daß sie dann schon von selbst ihre erbauende Wirkung ausüben werden; es gibt nicht das mindeste Anzeichen, daß er etwa eine überkommene religiöse Vokabulatur die Arbeit tun lassen will, welche er seinem Herzen und seinem Kopf ersparen möchte. Die Sprache des Hebräerbriefes ist vielmehr — dieses Empfinden drängt sich dem aufmerksam Lesenden immer wieder auf — das rechte Gewand seiner Gedanken, sie ist „bewältigt“, vom Denken durchdrungen und erfüllt. Scheint die Ausdrucksweise häufig ungewöhnlich oder gar gesucht, so ist sie doch niemals künstlich oder gar gekünstelt — die Vorliebe für Besonderheiten, ein gewisses Streben nach ungewohnten Formulierungen gehört offenbar zu der Eigenart des Autors und seines Milieus und charakterisiert von neuem eindrucksvoll seine Selbständigkeit.

Die Sprache wird jeweils von der Vorstellungswelt geformt oder beeinflusst, und so ist mit dem eben Gesagten schon angedeutet, daß man von der Sprache auch auf die Vorstellungswelt eines alexandrinisch gebildeten hellenistischen Juden schließen darf; man hat den Verfasser des Hebräerbriefes seit langem in eine geistige Beziehung zu Philo von Alexandrien gebracht. Es wird wohl zu weit gehen, wenn man in ihm gelegentlich einen unmittelbaren Schüler des jüdischen Philosophen sehen möchte, aber daß beide im gleichen Milieu wurzeln, ist weithin anerkannt. Einzelheiten mögen hier beiseite bleiben, jedoch sei darauf hingewiesen, daß gegenüber einer mehr horizontal gerichteten Einstellung der herkömmlichen jüdischen Eschatologie im Hebräerbrief in den mannigfachen Schilderungen der Himmelswelt die Vertikale stark hervortritt. Das ist ein Charakteristikum eines Denkens, das sich in gewissem Sinne der „Philosophie“ verpflichtet weiß, aber für den Fall des Hebräerbriefes ist sogleich zu betonen, daß er bei allem Interesse für die gegenwärtig über dieser konkreten irdischen Welt existierenden himmlischen Bereiche keinen Augenblick an dem kommenden Gericht, an einem auf der Linie der geschichtlichen Ereignisse sich vollziehenden Endgericht zweifelt. Man kann geneigt sein, auch diese in gewissem Sinne vermittelnde Art des Autors als ein Zeichen seines le-

bendigen und aktiven Interesses für die geistige und theologische Situation seiner Zeit, als ein Sichbemühen um eine zeitgerechte Bewältigung der Gegenwartsfragen anzusehen.

Zu dem geistig-kulturellen Milieu eines — vor allem theologischen — Autors gehört seine Art zu argumentieren, die Methode, seine Thesen durch Beweise zu stützen. Hier wäre nun ein ganzes Kapitel über die Besonderheiten des „Denkens“ des Hebräerbriefverfassers einzufügen, auch über die Art, wie er die Schrift liest, um ihr für seine Darlegungen Beweise abzugewinnen. Er bedient sich dabei der Methoden seiner Zeit, welche mit dem Wortsinn nicht immer behutsam umgehen und die nachzuvollziehen uns häufig nicht gelingen will. Seinen Lesern wird jedoch vieles, was uns heute Schmerzen bereitet, als zwingend und geistreich überzeugend eingeleuchtet haben, und der zentrale typologische Schriftbeweis kann auch dem Glaubenden heute keine unübersteigbaren Schwierigkeiten machen: die bald parallel laufenden, bald antithetischen Entsprechungen zwischen dem Vorbild und der durch das Vorbild vorausbezeugten Wirklichkeit erklären sich selbst, wenn sie nur einmal in das richtige Licht gestellt werden. Ausdrücklich bemerkt zu werden verdient, daß der Autor — obwohl so stark dem Schrifttheologischen verbunden — auch nicht vergißt, die unmittelbaren Zeichen Gottes zu erwähnen; er erinnert z. B. daran, daß Gott seine Botschaft bezeugt hat „durch Zeichen und Wunder und mannigfache Krafttaten und Zuwendungen heiligen Geistes nach seinem Willen“ (2, 4). Dieses und vieles andere zeigt, wie sehr er sich, mit Umsicht und den Bedürfnissen der Zeit und damit der Adressaten Rechnung tragend, bemüht, der Verkündigung einen Weg zu den Herzen zu bahnen: er „diktirt“ nicht, sondern er argumentiert und sucht im seelsorglichen und theologischen Gespräch mit den ihm Anvertrauten vor allem zu überzeugen. Dabei bleibt zuletzt die Persönlichkeit des Autors im Hintergrund, sie wird in hohem Maße von dem Sachlichen verdeckt. Hier finden sich wieder spürbare Unterschiede zu manchen Paulusbriefen; ein so hohes Maß an innerem Beteiligtsein, an persönlichem „Mit-Leiden“, an mannigfachen persönlichen Emotionen — Freude, Trauer, Begeisterung, Zorn, Ironie, Loben, Bitten, Beschwören usw. —, wie es uns bei Paulus allenthalben begegnet, treffen wir im Hebräerbrief nicht an.

Daß in einem „Mahnwort“ (13, 22) die Mahnungen zahlreich sind, ist nur natürlich. Teils wendet sich der Autor imperativisch an die Adressaten: „Tut das oder jenes!“⁶, teils schließt er sich — ein Zug seelsorglicher Konzilianz — mit ein: „Wir wollen das oder jenes tun!“⁷ Der Gegenstand der Mahnungen umfaßt das ganze Dasein der Glaubenden von den zentralen Entscheidungen bis zu den simpelsten Erfordernissen des

⁶ S. etwa Hebr 3, 12. 13; 10, 35; 12, 3. 12. 13. 14; 13, 2. 3. 7. 9. 16. 17. 18. 22.

⁷ S. etwa Hebr 4, 16; 6, 1; 10, 22. 23. 24; 12, 1; 13, 13. 15.

Gemeindelebens. An die spezifische fundamentale Verkündigung des ganzen Briefes wird mahnend angeknüpft, wenn es heißt: „Hingehen wollen wir also mit Zuversicht zum Thron der Gnade, damit wir Erbarmen empfangen und Gnade finden zu rechtzeitiger Hilfe“ (4, 16), oder: „Wir wollen mit wahrhaftigem Herzen hinzutreten in der Fülle des Glaubens, durch Besprengung in den Herzen rein geworden von bösem Gewissen und gewaschen am Leibe mit reinem Wasser“ (10, 22). Es gilt in der Erkenntnis von Christus weiter voranzukommen: „Wir wollen das Anfangswort vom Christus zurücklassen und auf die Vollkommenheit zueilen und nicht wiederum das Fundament legen . . .“ (6, 1). Das Bild des leidenden Jesus soll wirksam werden: „Denkt doch an den, der einen solchen Widerspruch von den Sündern gegen sich ertragen hat, damit ihr nicht ermattet, in euren Seelen erschöpft“ (12, 3); für ihn sollen sie sich entscheiden: „Daher wollen wir zu ihm hinausgehen, außerhalb des Lagers, und seine Schmach tragen“ (13, 13). Den aktuellen Gefahren ist von innen her Widerstand entgegenzusetzen: „Seht zu, Brüder, daß in keinem von euch ein schlechtes Herz voll Unglauben sei im Abfall vom lebendigen Gott“ (3, 12); „laßt wieder stark werden die gelähmten Hände und die wankenden Knie und schafft gerade Bahnen für eure Füße, damit das Lahme sich nicht (vollends) ausrenke, sondern vielmehr geheilt werde“ (12, 12 f.); „wir wollen alle Behinderung und die leicht umstrickende Sünde ablegen und mit Ausdauer in dem vor uns liegenden Wettkampf laufen“ (12, 1). Man darf nicht leichtfertig fortwerfen, was doch schließlich kostbare Gabe Gottes ist: „Werft also eure Zuversicht nicht fort, die doch einen großen Lohn hat“ (10, 35); man muß, was einen zum Heil führt, „festhalten“ (3, 6. 14; 4, 14; 6, 18; 10, 23), und zwar „bis zum Ende“ (3, 14).

Die grundlegende Neuordnung muß sich aber, wenn sie richtig orientiert ist, in den einfachen Dingen des Lebens und natürlich auch des Gemeindelebens auswirken; dazu wird immer wieder gemahnt. „Die Bruderliebe soll dauern, die Gastfreundschaft vergeßt nicht, denn durch sie haben manche, ohne es zu merken, Engel beherbergt. Gedenkt der Gefangenen als mitgefangen, der Leidenden als solche, die auch selbst (noch) im Leibe sind. Ehrbar (sei) die Ehe bei allen und das Ehebett (sei) unbefleckt, denn Hurer und Ehebrecher wird Gott richten. Ohne Geldgier (sei) der Sinn, begnügt euch mit dem Vorhandenen. . .“ (13, 1—5); „trachtet nach Frieden mit allen und nach der Heiligung, ohne die niemand den Herrn schauen wird“ (12, 14). Neben solchen allgemeingültigen Erinnerungen stehen die speziellen Mahnungen. Zunächst: „Laßt euch nicht verführen durch allerlei und fremde Lehren“ (13, 8), und dieser Gefahr, welche durch das Nachlassen der geistlichen Kräfte heraufbeschworen wurde, ist gewiß auch zu steuern durch ein „sich für einander verant-

wortlich fühlen“: „Redet einander jeden Tag zu“ (3, 13); „wir wollen aufeinander achten zur Ermunterung in der Liebe und in rechten Werken, nicht wegbleiben von der eigenen Versammlung, wie (es) Brauch (ist) bei einigen, sondern (einander) zureden“ (10, 24 f.). Der Autor selbst bittet für sich um das Gebet der Gemeinde (13, 18). Von der „gottesdienstlichen“ Gestaltung dieser Gemeindeversammlungen im einzelnen ist nicht die Rede — der heißumstrittene Text 13, 7—17 bleibt in dieser Beziehung zuletzt stumm —, es ist hier nur zu notieren, daß der Autor, wo er vom „Opfer“ der Gemeinde spricht, an Gebet und Wohltun denkt: „Durch ihn“ — d. h. durch Jesus Christus — „nun wollen wir ein Lobopfer allezeit Gott darbringen, das heißt die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen. Wohltun aber und Gemeinsinn vergeßt nicht, denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen“ (13, 15 f.). Und da ein gesundes Gemeindeleben ohne Ordnung und Unterordnung nicht beständig ist, die Leiter der Gemeinde aber die Garanten einer solchen rechten Verfassung sind, wird zum Gehorsam gegen „die Führenden“ aufgefordert⁸.

Strenger als Mahnungen verfahren **W a r n u n g e n**; sie malen zumeist ungünstige, ja furchtbare Konsequenzen aus oder deuten sie doch wenigstens an. Es besteht die Gefahr „vorbeizutreiben“ (2, 1), wie etwa ein Schiff an seinem Ziel vorbeitreibt, und wenn wir uns „um so gewaltiges Heil“ nicht kümmern, werden wir dem Verhängnis noch weniger entrinnen als die Israeliten, welche des Moses Gesetz übertraten und damit den festgesetzten Strafen verfielen (2, 3). „Zurückweichen“ ist vom „Verderben“ gefolgt (10, 39), und es wird den Adressaten „zum Schaden“ reichen, wenn ihre über ihre Seelen wachenden Führer einmal „unter Seufzen“ über sie Rechenschaft geben müssen (13, 17). Besonders ausführlich wird der Gemeinde als warnendes, abschreckendes Beispiel die Wüstengeneration vor Augen gestellt⁹. Ungewöhnlich eindrucksvoll ist in seinem zwingenden Ernste der Hymnus auf die „schneidende“, „eindringende“, „richtende“ Wirksamkeit des Wortes Gottes (4, 12. 13); die Adressaten werden damit energisch daran erinnert, daß es äußerst verhängnisvoll ausgehen müßte, wollten sie mit der ihnen von Gott zuteil gewordenen Botschaft nur ein Spiel treiben.

Einen geradezu drohenden Charakter nehmen die Warnungen an, wenn den Versagenden der Verlust des Heiles in Aussicht gestellt wird. Der Hebräerbrief teilt hier die Auffassungen der übrigen neutestamentlichen Schriften, er nimmt aber darüber hinaus eine Sonderstellung ein, als er in drei Texten mit ungewöhnlicher Schärfe und Leidenschaft vor einem Rückfall warnt: er stellt ein so weitgehendes Zurückweichen dem endgültigen Verderben gleich oder — aber das ist eigentlich schon eine aus mehr systematischen Gründen vorgenommene Abschwächung — zum

⁸ Hebr 13, 17; vgl. 13, 7. 24.

⁹ Hebr 3, 7—19; 4, 1. 2; vgl. 12, 25.

mindesten sehr nahe. „Denn unmöglich (ist es), die, welche einmal erleuchtet wurden, die von der himmlischen Gabe gekostet haben und teilhaftig geworden sind des Heiligen Geistes und Gottes rechtes Wort gekostet haben und die Kräfte des künftigen Äons und (dann doch) abgefallen sind, wieder zur Umkehr zu erneuern, sie, die für sich selbst den Sohn Gottes kreuzigen und zum Gespött machen“ (6, 4—6; auch 7 f.). „Denn wenn wir freiwillig sündigen nach dem Empfang der Wahrheitserkenntnis, bleibt für die Sünden kein Opfer mehr, sondern eine furchtbare Aussicht auf Gericht und Grimm eines Feuers, das die Widersacher fressen wird. Hat einer des Moses Gesetz gebrochen, stirbt er ohne Erbarmen auf zwei oder drei Zeugen hin; einer wieviel schlimmeren Strafe, meint ihr, wird der wert gehalten werden, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten hat und das Blut des Bundes für gemein geachtet, durch das er geheiligt wurde, und den Geist der Gnade geschmäht hat? Denn wir kennen den, der gesagt hat: ‚Mir die Rache, ich werde vergelten‘¹⁰ und wiederum: ‚Reichtum wird der Herr sein Volk‘¹¹. Furchtbar (ist es), in die Hände des lebendigen Gottes zu fallen“ (10, 26—31). „Seht zu . . ., daß keiner ein Hurer oder Gottloser wie Esau (sei), der für ein einziges Gericht seine Erstgeburtsrechte hingab. Denn ihr wißt, daß er auch — als er hinterher den Segen erben wollte — verworfen wurde, denn er fand keinen Raum für (wirksame) Buße, obwohl er sie mit Tränen suchte“ (12, 15—17). Es ist hier nicht der Ort, auf die Schwierigkeiten einzugehen, welche durch ein streng wörtliches Verständnis dieser drei Stellen hervorgerufen werden¹², für die Charakterisierung der Entschlossenheit, ja der Härte des Autors müssen sie in dem vorliegenden Zusammenhang unbedingt Erwähnung finden. Es gehört zu dem Seelsorger, welcher der Hebräerbriefgemeinde gegenübersteht, offenbar dazu, daß er mit dem Äußersten rechnet; es mag sein, daß er einen Zug ins Düstere hatte. Aber andererseits wäre den Adressaten mit Milde allein oder gar mit unangebrachten Konzessionen und allzu konzilianter Nachgiebigkeit offenbar nicht zu helfen gewesen, und es stimmt durchaus zu dem Bilde eines guten Seelsorgers, daß er „genau“ bleibt, daß er also von dem äußersten Risiko nicht schweigt, wenn es nach seiner Überzeugung die ihm Anvertrauten bedroht.

Aber obwohl der Seelsorger im Hebräerbriefverfasser ohne Frage zur Strenge neigt und nicht davor zurückschreckt, geradezu mit beinahe mißverständlicher Schärfe auf die Folgen des Versagens in der Adressatengemeinde hinzuweisen, so hütet er sich doch wieder davor, den Bogen zu überspannen. Er weiß, daß man mutlose Menschen nicht allein dadurch von einem falschen Wege abbringt, daß man ihnen die düsteren Konsequenzen ihrer verfehlten Haltung vor Augen stellt, sondern viel leichter und besser noch dadurch, daß man die guten Kräfte in ihnen

¹⁰ Deut 32, 35.

¹¹ Deut 32, 36; vgl. Ps 135 [134], 14.

¹² S. dazu Regensburger NT 8 [1953], 114—116.

zumobilisierentrachtet, und daherwendetersich auch an ihre Großmut und Tapferkeit und erinnert sie an die Zeit, in der sie unter offenbar sehr schwierigen Verhältnissen eindrucksvolle Beweise ihrer selbstvergessenen Hilfsbereitschaft gegeben haben. Von einer scharfen Warnung (6, 4—8) her — mit sicherem Instinkt spürend, daß er auf dem Wege ernster Drohung vielleicht zu weit gegangen ist — sucht er den Eindruck übergroß (und damit wieder entmutigender) Strenge ein wenig abzuschwächen. „Wenn wir auch so reden“, sagt er — „so“: das heißt: so streng und drohend —, „wir sind bei euch, Geliebte, doch überzeugt vom Besseren und dem Heile Dienlichen“ (6, 9). Denn sie, von denen heute so wenig Erbauliches zu melden ist, haben einstmals einen vorbildlichen Eifer im „Dienste der Heiligen“ gezeigt — es lassen sich nur Vermutungen darüber äußern, woran der Autor hier genauerhin denkt —, und „keineswegs ist ja Gott so ungerecht, zu vergessen eures Werkes und der Liebe, die ihr auf seinen Namen hin erwiesen habt“ (6, 10). In einem anderen — übrigens der Anlage nach ganz ähnlichen — Zusammenhang erfahren wir ein wenig mehr. Wieder hat der Autor Drohungen ausgesprochen, die zu den furchtbarsten des ganzen Neuen Testaments gehören (10, 26—31), und wieder scheint es, als warne ihn zuletzt doch sein seelsorgliches Feingefühl, gar zu weit zu gehen, wieder ist es, als suche er den Eindruck seiner vielleicht allzu düsteren Vorstellungen ein wenig abzuschwächen. Er erinnert sie an Zeiten ihres Glaubens, für die sie keineswegs Tadel, sondern nur Lob verdienen, schwere Zeiten gewiß, aber gerade deswegen auch ruhmvolle Zeiten ihrer christlichen Bewährung. „Erinnert euch doch der früheren Tage, in denen ihr, gerade erleuchtet, einen harten Leidenskampf durchgehalten habt, bald in Beschimpfungen und Drangsalen zur Schau gestellt, bald zu Genossen derer geworden, die so leben mußten. Ihr habt ja doch mit den Gefangenen gelitten und den Raub eurer Habe mit Freude aufgenommen, in der Erkenntnis, daß ihr einen besseren Besitz habt und einen, der bleibt“ (10, 32—34). Es war in den ersten Zeiten nach ihrer Bekehrung, als sie einer schweren Belastungsprobe unterzogen wurden, und sie haben damals diese Probe gut bestanden. Sie haben um ihres Glaubens willen vor allen Leuten „Beschimpfungen“ und „Drangsale“ erdulden müssen, und wenn es sie nicht unmittelbar traf, so haben sie doch darunter gelitten, daß sie in irgendeiner Weise an dem Schicksal der Leidenden beteiligt waren; ob der Autor an das christliche, in helfender Tat sich auswirkende Mitgefühl denkt oder an die Schande, die auf die Genossen der Verurteilten und Bestraften fiel, ist nicht völlig deutlich. Daß sie mit den Gefangenen gelitten haben, läßt dann zunächst auf tätiges „Mitleiden“ schließen, aber wenn sogleich vom — freudig getragenen — Raub der Habe die Rede ist, erscheinen die Adressaten doch als unmittelbar Beteiligte; ob die offenbar schweren materiellen Einbußen durch staatliche Eingriffe oder gewaltsame tumultuarische Beraubungen herbeigeführt wurden, bleibt dunkel.

Schließlich muß wenigstens kurz noch darauf hingewiesen werden, daß der Autor *ad Hebraeos* auch mit hellen und strahlenden Farben zu malen versteht, daß er mit dem „Lohn“ zu locken weiß, für dessen Beschreibung er sich einer reichen Vokabulatur bedient, daß er die Phantasie seiner Hörer und Leser in Bewegung setzt, um die unsichtbare und doch alles bestimmende Welt Gottes in ihrem Glanze schon jetzt gegenwärtig zu machen: das wird ihre Herzen dort befestigen, wo sie allein verankert sein sollen, und es wird in ihnen zudem jene Kräfte des Aushaltens und Überwindens stärken, die sie bis zu dem Tage der Vollendung so dringend brauchen. Die Glaubenden sind „die, welche einmal erleuchtet wurden, die von der himmlischen Gabe gekostet haben und teilhaftig geworden sind des Heiligen Geistes und Gottes rechtes Wort gekostet haben und die Kräfte des künftigen Äons“ (6, 4); Christus, der „um des Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre Bekränzte“ (2, 9) „wurde allen, die ihm gehorchen, Urheber ewigen Heiles“ (5, 10), er ist „Mittler eines höheren Bundes, der auf Grund höherer Verheißungen eingerichtet ist“ (8, 6). Jetzt ist erfolgt „die Einführung einer besseren Hoffnung, durch die wir Gott nahen“ (7, 19); der Weg zu Gott ist — durch das Blut Jesu erschlossen — wieder frei (10, 19 f.). Wir finden jetzt und in Zukunft Hilfe (2, 18; 4, 16), Rettung (7, 25; 9, 28), Reinigung des Gewissens (9, 14; 10, 22), Befreiung vom Tod (2, 14 f.), Heiligung (2, 11; 10, 14; 12, 10), Vollendung (10, 14), großen Lohn¹³, gewaltiges Heil (2, 3), Herrlichkeit (2, 10), Gottschau (12, 14), ein himmlisches Vaterland (11, 16), eine von Gott bereitete Stadt¹⁴, ein nicht zu erschütterndes Reich (12, 28) die Sabbatruhe für das Volk Gottes¹⁵. Wir sind „Genossen des Christus“ geworden (13, 14) und wissen uns untereinander als „Genossen himmlischer Berufung“ (3, 1). Vor allem aber ist hinzuweisen auf das großartige Bild, mit dem der Autor die neue Heilswirklichkeit dem alten Bunde gegenüberstellt, um ihren ganzen strahlenden Glanz zum Leuchten zu bringen: „Ihr seid hinzugetreten zum Berge Sion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und Myriaden von Engeln, zur Fest-schar und Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und zu dem Richter aller, Gott, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten und zu dem Mittler des neuen Bundes, Jesus, und zu dem Blute der Besprengung, das mächtiger redet als Abel“ (12, 22—24).

(Schluß Heft 2/1958)

¹³ Hebr 10, 35; vgl. 11, 26.

¹⁴ Hebr 11, 16; vgl. 13, 14.

¹⁵ Hebr 4, 9; vgl. 4, 10. 11.

Offenbarung - Schrift - Überlieferung

Ein Text des heiligen Bonaventura und seine Bedeutung
für die gegenwärtige Theologie

Von Dozent Joseph Ratzinger, Freising

Das Gespräch um das Verhältnis von Offenbarung, Schrift und Überlieferung rückt heute immer mehr in den Mittelpunkt der theologischen Aufmerksamkeit. Dafür ist die Dogmatisierung von 1950 wohl nur ein Anstoß, der eigentlich bestimmende Grund dürfte eher in einer vertieften Erkenntnis der Dogmengeschichte und des historisch faßbaren Schriftsinnes liegen, die zusammen ein Verständnis der dogmengeschichtlichen Entwicklung herausfordern, das mit den bisherigen Kategorien kaum noch angemessen bewältigt werden kann. Vor allem klärt sich immer mehr, daß der vom Katechismus des heiligen Canisius ausgehende Überlieferungsbegriff, der Überlieferung als ein zweites Materialprinzip neben der Schrift, als eine Summe bestimmter nicht aufgeschriebener Wahrheiten versteht, den historischen Gegebenheiten nur schwer gerecht zu werden vermag. Dabei wird das allgemeine Bewußtsein noch immer weitgehend von ihm bestimmt, wie z. B. die Tatsache zeigt, daß er auch in den neuen Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands Aufnahme fand¹.

Unter diesen Umständen scheint es nicht nur berechtigt, sondern geradezu geboten zu sein, einmal hinter die Begründer des neuzeitlichen Überlieferungstraktates zurückzugehen, in eine Zeit, die nicht gezwungen war, den Überlieferungsbegriff polemisch zu formulieren und so wohl auch polemisch zu verengen, die andererseits doch jene geistige Situation schuf, aus der heraus sich die Kirche des Reformationszeitalters fraglos als Kirche aus Schrift und Überlieferung verstehen konnte, ja mußte.

Gibt es in der vortridentinischen Kirche ein Wissen um den Tatbestand der Überlieferung? Die Ansicht ist weit verbreitet, daß die mittelalterliche Kirche (auf die wir uns hier beschränken müssen) zwar ganz von der Tradition gelebt, aber kaum über sie nachgedacht habe. So stellt z. B. J. de Ghellinck in einer Abhandlung über den Traditionsbeweis im Hochmittelalter fest, daß man eine Untersuchung des Überlieferungsbegriffes nicht nötig hatte, „denn man lebte von der Überlieferung, man hatte das Bewußtsein, die Linie der *orthodoxi patres* fortzusetzen, man

¹ Zweiter Teil, 51. Lehrstück (Freiburg 1955 S. 93). Daß Canisius der eigentliche Ursprung des nachtridentinischen *partim scriptura partim traditio* und damit der Koordination von Schrift und Überlieferung im Sinne zweier gleichgeordneter Materialprinzipien ist, zeigt J. R. Geiselmänn, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen, in: Die mündliche Überlieferung, hsg. v. M. Schmaus (München 1957), bes. 170—173. Dort auch Näheres über die unmittelbare Vorgeschichte und die Weiterentwicklung bis Baader und Kuhn.

wußte, daß man das gleiche wollte wie sie, man diskutiert die Tradition nicht, man zieht sie nicht in Frage, man erfreut sich ihres ruhigen Besitzes². Diese Behauptung charakterisiert die geistige Situation im ganzen richtig, gilt aber nicht unbegrenzt. Vielmehr gab es eine Reihe von Punkten, an denen das Geschehnis dogmatischer und kirchlicher Entwicklung und so das Problem dieser Entwicklung auch dem mittelalterlichen Theologen unmittelbar greifbar wurde; Ghellinck selbst hat als solche Ansatzpunkte des Traditionsproblems den *Filioque*-Streit³, die liturgischen Entwicklungen⁴ und den Fortschritt vom Alten zum Neuen Testament⁵ herausgestellt. Einer dieser Punkte, nämlich der *Filioque*-Streit, soll hier herausgegriffen und seine Behandlung durch zwei maßgebende Theologen des 13. Jahrhunderts — Bonaventura und Thomas von Aquin — im Hinblick auf das Traditionsproblem beleuchtet werden⁶.

I. Analyse der Texte

1. Die Darlegungen des heiligen Bonaventura

Bonaventura setzt es als anerkannte Tatsache voraus, daß der Hervorgang des Geistes aus Vater und Sohn weder in der Schrift noch in den von den klassischen vier Konzilien erarbeiteten Symbola ausdrücklich

² Patristique et argument de tradition au bas moyen âge, in: Aus der Geisteswelt des Mittelalters (M. Grabmann z. 60. Geburtstag, hsg. v. Schmaus-Lang-Lechner, Münster 1935) 403—426, Zitat S. 413. S. 410 weist Ghellinck darauf hin, daß so grundlegende Werke wie Tertullians „De praescriptione haereticorum“ und Vinzenz von Lerins „Commonitorium“ offenbar unbekannt waren. Vgl. zur Frage auch A. Deneffe, Der Traditionsbegriff (Münster 1931) S. 75—80. Neuerdings auch P. de Vooght, Les sources de la doctrine chrétienne d'après les théologiens du XIV siècle et du début du XV^e. Desclée de Brouwer 1954. Zu diesem Werk die wichtigen kritischen Bemerkungen von G. Tavad, in: Revue des Etudes Augustiniennes I (1955) 194—196 und B. Smalley in Rechthancmé 22 (1955) 125—129.

³ Ghellinck, a. a. O. 413 f. u. 418 f.

⁴ ibid. 416.

⁵ 417. Der Übergang vom AT zum NT, der für uns außerhalb der eigentlich dogmengeschichtlichen Problematik liegt, ist für mittelalterliches Denken deren eigentlicher Paradeffall. Das hängt damit zusammen, daß das Mittelalter mit Augustin die Existenz der Kirche seit Abel und damit eine einheitliche Glaubensforderung von Anfang an voraussetzt. Damit gehört das AT zur „Dogmengeschichte“ und der Umschwung vom AT zum NT ist ein eigentlicher Fall dogmengeschichtlicher Entwicklung. Einiges zu dieser Frage bei Grabmann, Geschichte der scholastischen Methode II, Darmstadt 1956 (Neudruck) S. 276 ff. Vgl. Anm. 13.

⁶ Eine Gesamtdarstellung der theologischen Erkenntnislehre Bonaventuras habe ich vorbereitet und soll bei Gelegenheit veröffentlicht werden. Einiges darüber wird auch zu finden sein in meiner demnächst erscheinenden „Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura“.

ausgesprochen wird⁷. So erhebt sich die Frage, mit welchem Recht die abendländische Kirche diese Lehre nun doch in die *professio fidei* aufgenommen, also — modern ausgedrückt — dogmatisiert hat. Bonaventura unterscheidet bei diesem Vorgang der „Dogmatisierung“ zwischen „Erkenntnis“ (*cognitio*) und „Bekenntnis“ (*professio*) der betreffenden Wahrheit; erst das Bekenntnis schuf die Trennung der Kirche, als deren Vorspiel im vorangegangenen Stadium des Erkennens sich der theologische Streit erhoben hatte⁸. Sachlich ist das klar: Erst das „Bekenntnis“ bedeutet die Einfügung ins Symbolum und so im engeren Sinn das, was wir „Dogmatisierung“ nennen; die Erkenntnis ist demgegenüber die vorausgehende Ermöglichung solcher Dogmatisierung — ihr wird also unsere besondere Aufmerksamkeit gelten müssen.

* a) Behandeln wir demnach vorab das Problem der *professio*, die Frage also, mit welchem Recht die Kirche den endgültigen Schritt der Dogmatisierung, der Aufnahme ins Glaubensbekenntnis tat. Bonaventura sagt, er ruhe auf drei Ursachen auf, er komme nämlich *ex fidei veritate*, *ex periculi necessitate* und *ex ecclesiae auctoritate*⁹. Die Ursächlichkeit dieser Gründe ist aber natürlich eine je verschiedene. Hinter ihnen stehen drei Hauptfragen, die sich dem forschenden Theologen angesichts des Tatbestandes des „neuen Dogmas“ aufdrängen:

α Warum sagen Schrift und Konzilien nichts davon?

β Warum redet die Kirche jetzt davon?

γ Welches Beziehungsverhältnis besteht zwischen „alter“ und „neuer“ *professio fidei*?

Zu α stellt Bonaventura zweierlei fest: *Scripturae mos est quaedam tacere propter insinuandam humilitatem*; hinsichtlich der *Symbola* gilt: *non fuit expressum, quia non erat opus*. Daß auch die *Symbola* unvollständig sind, geht für ihn deutlich daraus hervor, daß das Credo der Messe nichts von der Höllenfahrt des Herrn erwähnt¹⁰. Auf β ergeben sich ebenfalls zwei Antworten: Was damals ausdrücklich zu sagen nicht notwendig war, ist jetzt zu sagen „opportun“, weil die Gefahr der Leugnung der jetzt erkannten Wahrheit droht¹¹; die Häretiker zwingen die Kirche, *quae erant implicita fidei nostrae... explicare*¹² — das Begriffspaar *implicitum* — *explicitum*, das zunächst zur Darstellung des Verhältnisses

⁷ I Sent d 11 a un q 1 c, Quaracchi-Ausgabe Bd. I 211 f.; ad 5 u. 6 S. 213; dub 2 r S. 217. Soweit im folgenden nichts anderes gesagt wird, beziehen sich die angegebenen Seitenzahlen jeweils auf die *conclusio* des genannten Textes.

⁸ S. 211 b.

⁹ S. 212 a.

¹⁰ ad 6 S. 213 b.

¹¹ concl S. 212 b.

¹² ad 6 S. 213 b.

der Glaubensdarbietung im Alten und Neuen Testament diente¹³, wird damit auch auf einen Entwicklungsvorgang innerhalb des Neuen Testaments selbst angewandt. Damit wird eine objektiv vorhandene Implikation der betreffenden Glaubenswahrheit als innere Ermöglichung der Dogmatisierung vorausgesetzt, die Häretiker erscheinen demgegenüber als deren auslösender Anlaß. — Am meisten Interesse darf schließlich die Antwort auf die Frage γ nach dem Beziehungsverhältnis von „altem Glauben“ und „neuem Dogma“ beanspruchen. Darauf finden sich wiederum zwei Antworten oder eigentlich zwei Gruppen von Antworten, die jedoch diesmal in einem gewissen Gegensatz zueinander stehen, sofern die eine mehr das Moment der Kontinuität, die andere mehr dasjenige des Fortschritts hervorhebt. Es wird nämlich einerseits gesagt: *Si verba non repariantur (sc. in sacra scriptura), reperitur tamen sensus*¹⁴; ähnlich *non corrumpimus, sed perficimus*¹⁵. Die Dogmatisierung wäre demnach Sinnentfaltung, die lediglich zu Ende führt (*perficit*), was an sich in der Schrift schon gemeint war. Damit ist übrigens zweifellos bereits eine bestimmte Sicht der Dogmenentwicklung und der Kirchengeschichte überhaupt gegeben, die Bonaventura anderwärts auch ausdrücklich ausgesprochen hat: Dogmenentwicklung ist Vervollständigung, Vervollkommen der Glaubenserkenntnis, in dem Sinn, daß sie in wachsendem Maß auf die *perfectio*, auf die Vollkommenheit als inneren Wert zustrebt¹⁶. Immerhin bleibt die Kontinuität hier stark betont. Dagegen erklärt der Heilige zweimal, man könne die Sache auch anders auffassen, man könne sagen, daß mit dem Dogma wirklich Neues geschaffen wurde und daß dazu ein Recht

¹³ Vgl. III Sent d 25 a 2 q 1 c Bd. III 546 a; ebenso III a 24 a 1 q 3 c S. 516 a-b. Sehr deutlich wird diese Einbeziehung des AT in die Dogmengeschichte z. B. auch bei Anselm von Havelberg vollzogen, der die Entwicklung der Trinitätsdogmatik ebenfalls entschlossen aus solchen Zusammenhängen erklärt. Er stellt in seinen Dialogi I c 1 (PL 188, 1141 C) die Frage auf: *Quare tot novitates in ecclesia Dei fiunt?* und antwortet darauf c 2 Sp 1143 f, zunächst, daß Gott seine Kirche *diversis legibus et institutis informavit et informat a sanguine Abel iusti usque ad novissimum electum*. c 5 Sp 1147 B—D erläutert das näher, c 6 Sp 1147 bringt die Anwendung auf die Trinitätstheologie, wenn es heißt: *Quid enim? Vetus testamentum praedicavit manifeste Deum Patrem, Filium autem non manifeste, sed obscure. Novum Testamentum manifestavit Dei Filium, sed submonstravit et subinnuit Deitatem Spiritus Sancti. Praedicatur postea Spiritus sanctus, apertiore nobis tribuens suae deitatis manifestationem*. Das Kapitel schließt Sp 1149 mit der Feststellung: *... sancta ecclesia pertransiens per diversos status sibi invicem paulatim succedentes usque in hodiernum diem sicut iuventus aquilae renovatur et semper renovabitur* ... Ähnlich c 10 Sp 1157 B u. I II Sp 1163 ff.

¹⁴ ad 5 S. 213 a.

¹⁵ concl. S. 212 b.

¹⁶ Ep de 3 quaestionibus 13, Op omnia Bd. VIII 336. Vgl. dazu P. Robert, *Le problème de la philosophie bonaventurienne*, in: *Laval théol et phil* 6 (1950) 145—163, speziell 157 ff.; ferner K. Ehser, *Zu der „Epistula de tribus quaestionibus“ des hl. Bonaventura*, in: *Franz. Studien* 27 (1940) 149—159.

bestehe, „weil die römische Kirche die Fülle der Gewalt vom Apostelfürsten Petrus empfangen hat, aufgrund deren kein Spruch oder Verbot der Väter sie festlegen, ihr vorgreifen oder sie zu irgend etwas binden konnte“¹⁷. Hier wird die apostolische Vollgewalt des Papstes zum Prinzip des Fortschritts in der Kirche erhoben; sie ist den vergangenen Konzilien derart übergeordnet, daß sie ihnen zwar in ihrer positiven Aussage nicht widersprechen darf, wohl aber über sie hinaus, ja, notfalls auch gegen sie Neues zu sagen ermächtigt ist¹⁸. Damit dürfte das Zusammenspiel der vorhin genannten drei ursächlichen Kräfte von Neudogmatisierungen (*fidei veritas — periculi neccessitas — ecclesiae auctoritas*) deutlich geworden sein: Die vorgegebene Glaubenswahrheit ist als innerlich ermöglichende Ursache tätig, die häretische Gefahr als äußerlich bewegende, die im Papst konzentrierte kirchliche Autorität aber ist das eigentlich aktive Prinzip. Was an dieser Theorie der Dogmatisierung auffällt, ist die Betonung des Fortschrittsgedankens, die der These nicht ausweicht, daß im Dogma tatsächlich Neues geschaffen wird, daß es überhaupt einen zu allmählicher Vollendung strebenden Prozeß der Glaubensentfaltung gibt, der nicht erst mit Christus, sondern bereits mit dem Einsetzen der göttlichen Offenbarungstätigkeit im Alten Bund begonnen hat.

b) Weit stärker noch tritt der Fortschrittsgedanke in Erscheinung bei der Frage nach der Entstehung der dogmatischen Erkenntnis, die der Bekenntnisbildung („Dogmatisierung“) vorangeht und deren Voraussetzung ist. Wie die Bekenntnisbildung, so ist auch das Entstehen der Erkenntnis durch drei Faktoren bestimmt: *scriptura — ratio — revelatio*. *Cognitio autem huius articuli fundamentum habet a scriptura, profectum vel incrementum a ratione, sed consummationem a revelatione*¹⁹. Das theologische Schlußverfahren wird also nicht rein rational (historisch oder spekulativ) geleistet, die neue theologische Erkenntnis setzt vielmehr auch neue *revelatio* voraus. Damit stellt sich gebieterisch die Frage: Was heißt in diesem Zusammenhang *revelatio*? Wir werden dieses Problem, das vom vorliegenden Text allein aus nicht entschieden werden kann, anschließend aus seinem historischen Zusammenhang eingehend zu betrachten haben. Zunächst sei noch auf eine Stelle im Text der vorliegenden Quaestio aufmerksam gemacht, die einen Fingerzeig geben kann. Bonaventura bemerkt nämlich, daß man die Griechen zum Dogmatisierungsakt nicht beizuziehen brauchte, einmal weil dies wegen des weiten Weges zu mühsam gewesen wäre, dann aber auch deshalb, weil es ja doch unfruchtbar geblieben wäre, *quia iam non erat in Graecis sapientia tanta, sicut*

¹⁷ concl S. 212 b. Vgl. dub 2 r S. 217 b.

¹⁸ So deutlich dub 2 r S. 217 b: ... *non fuit eorum (sc. patrum in conciliis) intentio praecludendi viam ad explanationem fidei faciendam maiorem, si Deus alios magis illuminaret; et si hoc dixissent, constat quod non bene moti fuissent, et sententia eorum merito abolenda esset.*

¹⁹ concl S. 211 b. Ähnlich S. 212 a.

fuera, immo ad Latinos transierat...²⁰. Damit spricht der seraphische Lehrer ganz deutlich die mittelalterliche Idee der *translatio studii*²¹ aus, die er auch sonst mehrfach mit dem griechischen Schisma in Zusammenhang bringt. So wird in den Quaestiones über die evangelische Vollkommenheit gesagt, die Griechen hätten die Einheit der Kirche schlecht gewahrt und seien dafür mit einer Verblendung hinsichtlich der Trinitätslehre bestraft worden²². Das Hexaëmeron feiert in seinem großen Geschichtsschema die Zeit Karls des Großen, die auch sonst als Zeitpunkt der *translatio studii* angegeben wurde, als Zeit der *claritas doctrinae*, deren Anbruch im Westen ausgelöst ist durch die *divisio Graecorum*, die zum Zehnstämmeschisma des Alten Bundes in heilsgeschichtlicher Korrespondenz steht²³. Wichtig ist nun in unserem Zusammenhang nicht die Idee der *translatio studii* als solche, sondern dies, daß sie zu einem dogmengeschichtlichen Prinzip erhoben wird. Sie bildet, wie zumal das Hexaëmeron zeigt, aber auch hier schon deutlich wird, einen Teil des bonaventuranischen Begriffs der Heilsgeschichte, die in solcher Betrachtung nicht einfach als einheitlicher Prozeß erscheint, sondern als ein Vorgang, in dem es gewisse „Sprünge“, besser gesagt: heilsgeschichtliche Stufen gibt. Die Stufe der *divisio Graecorum* ist nach dem Gesagten inhaltlich durch den Doppelvorgang der *excaecatio* — *revelatio* gekennzeichnet; *excaecatio* auf seiten der die Weisheit verlierenden Griechen, *revelatio* auf seiten der Lateiner, an die nun die Fackel der Erkenntnis übergeht.

Dieser Zusammenhang dürfte davor warnen, den Begriff *revelatio* kurzerhand bagatellisieren zu wollen. Wie es aber auch darum bestellt sein mag, eines dürfte erneut deutlich geworden sein: Bonaventura hat eine sehr lebhafteste Vorstellung vom Prozeß der Heilsgeschichte. Er versteht die dogmengeschichtlichen Entwicklungen keineswegs von einem von vornherein feststehenden Reservoir ungeschriebener, aber fest überlieferter Lehren her, sondern erklärt sie aus dem Gedanken der weitergehenden Heilsgeschichte. Die offengebliebene Frage nach dem historischen Zusammenhang und sachlichen Sinn des dabei verwendeten Begriffs von *revelatio* sei einstweilen zurückgestellt, um zunächst noch die Antwort des heiligen Thomas auf die methodologische Problematik des Filioque zu erheben.

²⁰ concl S. 212 b. Ein dritter Grund wird noch angefügt: . . . erat nihilominus periculosum, quia quod pro certo habendum erat, periculum erat ducere in dubium.

²¹ Über diese E. Gilson, Humanisme médiéval et Renaissance. Les Idées et les Lettres. Paris 1932 S. 171—196; ders., Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, Wien 1950 S. 428—431. Bei Otto v. Freising, der ebenfalls die *translatio studiorum* kennt, werden die *translationes imperii* geradezu zum Einteilungsprinzip der Geschichtsschreibung. Vgl. kurz A. Dempf, Sacrum imperium, Darmstadt 1954 S. 249 f.

²² q 4 a 3 ad 12 Bd V 197 b.

²³ Hex, coll 16, 28 u. 29 Bd. V 408 a (in der Ausgabe von Delorme V III C IV 28 u. 29 S. 191). Vgl. meine „Geschichtstheologie des hl. Bonaventura“.

2. Die Lehre des heiligen Thomas

Thomas von Aquin beschäftigt sich sowohl im Sentenzenkommentar wie in der *Summa theologiae* primär nicht mit den methodischen und historischen, sondern mit den spekulativen Problemen des *Filioque* — ganz im Gegensatz zum seraphischen Lehrer, bei dem die letzteren im Vordergrund stehen. Erst die *Summa* entwickelt die Frage etwas näher, freilich auch sie nicht im *corpus articuli*, sondern lediglich in den *responsiones*²⁴. Die bereits von Bonaventura her bekannten Begriffe *non verba, sed sensus* und *explicite — implicite* kehren wieder²⁵. Aber sie gehören einem anderen Ganzen zu. Thomas stellt (darin noch mit Bonaventura grundsätzlich übereinstimmend) zunächst fest, daß über Gott keine Aussage erlaubt ist, die nicht entweder wörtlich oder sinngemäß in der Schrift enthalten ist²⁶. Die Entfaltungen des Glaubensgutes, die demgemäß möglich sind, bringt er in kausalen Zusammenhang mit der Entwicklung der Häresien. Das heißt: „Dogmatisierungen“ (= Erweiterungen des Symbolum) sind nach Ansicht des *doctor communis* Antworten auf vorherige Irrtümer und sind durch die Irrtümer, deren Ausschluß sie dienen, bedingt. Das Vorhandensein eines Irrtums gibt der Kirche das Recht, ja, die Pflicht, ihren Glauben näher zu umgrenzen, als dies bis dahin der Fall gewesen war. Die Aufnahme des *Filioque* ins Symbolum erfolgte daher erst, als ein gegenteiliger Irrtum sie nötig machte. Sie geschah durch ein im Westen abgehaltenes Konzil, das Thomas (offenbar ohne genauere geschichtliche Kenntnis) von seiner Theorie her postuliert; das Konzil war autorisiert durch den römischen Papst, dem auch die Einberufung der alten, von den Griechen anerkannten Konzilien oblag²⁷. So verläuft eine völlig einheitliche Linie von den ältesten Konzilien bis zu den jüngsten Entscheidungen: Sie alle sind zusammengehalten durch die gemeinsame Unterstellung unter die *auctoritas Romani pontificis*. Damit ist deutlich, daß Thomas mit seinen geschichtlichen Ausführungen eine andere Absicht verfolgt als Bonaventura: Diesem kommt es mehr auf die Sprünge der Heilsgeschichte an, auf die stufenweise Ablösung verschiedener Perioden und von daher leitet er Recht und Möglichkeit neuer, wenn auch durchaus der Schrift und ihrem Verständnis zugeordneter *revelatio* ab. Thomas sucht eher umgekehrt die strikte Einheit der christlichen Geschichte zu erweisen. So hat auch die jeweilige Berufung auf die *auctoritas* des Papstes je verschiedenen Sinn. Bonaventura betont die Macht dieser Autorität, um zu zeigen, daß sie Neues aussagen darf, ein

²⁴ Im Sentenzenkommentar (I Sent d 11 q 1 a 1) wird die historische Frage in die *expositio textus* verbannt und mit den allgemeinsten scholastischen Topoi abgetan. In der *Summa* wird die Frage in I q 36 a 2 behandelt.

²⁵ a. a. O. ad 1 u. 2.

²⁶ ad 1: . . . *de Deo dicere non debemus quod in sacra scriptura non invenitur vel per verba vel per sensum.*

²⁷ ad 2.

neues Glaubensstadium herbeizuführen das Recht hat. Thomas ruft diese Autorität an, um die Einheit der christlichen Geschichte zu beweisen, indem er sie als die Einheitsklammer hinstellt, die alle dogmatischen Entwicklungen zusammenhält. Letztlich steht hinter dieser Unterscheidung der unterschiedliche Geschichtsbegriff, der die beiden großen Theologen des 13. Jahrhunderts voneinander trennt²⁸.

Aufs Eigene der Lösung des heiligen Thomas gesehen, läßt sich sagen, daß sie unserer gewöhnlichen Vorstellung von Dogmenentwicklung zweifellos viel näher steht als diejenige des heiligen Bonaventura, zumal der anstößige Begriff *revelatio* fehlt. Dennoch unterscheidet auch sie sich davon. Sie kennt nämlich nicht zwei materiale Prinzipien der Dogmengeschichte — Schrift und Überlieferung, sondern nur je ein materiales und ein formales Prinzip: die Schrift (die material vollständig ist²⁹) und die die Schrift auslegende *auctoritas ecclesiae* bzw. *Romani pontificis*. Damit kehren wir zur Frage der *revelatio* zurück.

II. Der geschichtliche Zusammenhang von Bonaventuras Theorie der *revelatio*

Schon vor einem halben Jahrhundert hat Turmel auf das Problem der hier behandelten Stellen hingewiesen und darin eine Offenbarungsauffassung gefunden, der der Gedanke einer ein für allemal mit dem Tod der Apostel abgeschlossenen Offenbarung fremd sei, die vielmehr an ein fortwährendes Weiterwachsen der Offenbarung geglaubt habe. Eine Reihe von großen Scholastikern, Albertus Magnus, Bonaventura, Durandus von San Porciano wurde auf diese Weise zu Vorläufern der modernistisch-liberalen Doktrin der Dogmenentwicklung abgestempelt³⁰. Demgegenüber hat Ghellinck mit einer Fülle von Texten den Nachweis zu führen versucht, daß die Hauptmasse der fraglichen Stellen in unmittelbarer Abhängigkeit gegenüber Augustin steht und daß die Lösung des Problems in Augustins Theorie der Erleuchtung

²⁸ Näheres darüber in meiner „Geschichtstheologie des hl. Bonaventura“.

²⁹ Siehe Anm. 26. Daß dieses materiale „sola scriptura“ der ganzen Scholastik gemeinsam war, zeigt P. de Vooght, a. a. O.; siehe bes. die Zusammenfassung 254 ff.

³⁰ J. Turmel, *Chronique d'histoire ecclésiastique*, in: *Revue du clergé français* 37 (1904) 89; ders., *Histoire de la théologie jusqu' au Concile de Trente*, Paris 1904 S. 488 f.; zitiert bei J. de Ghellinck, *Pour l'histoire du mot „revelare“*, in: *Rechscrl* 6 (1916) 149—157 (Zitat S. 155). Diesem bedeutsamen Beitrag Ghellincks ist auch der größte Teil des Materials entnommen, das ich im folgenden vorlege. Jedoch hat mich eine gründliche Prüfung der einzelnen Stellen veranlaßt, die Entwicklungslinie anders zu deuten, als dies bei Ghellinck geschieht. — Wertvolle Bemerkungen zur Frage findet man auch bei A. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik I*, 1 Regensburg 1952 S. 30—36, wo weitere Texte ausgebreitet werden.

liege, die hinter dem Ausdruck *revelare* sich verberge. Von einer eigentlichen Offenbarung könne nicht die Rede sein³¹. Eine ähnliche Auslegung geben auch die Scholiasten der Quaracchi-Ausgabe³².

Daran ist richtig, daß die fragliche Auffassung von *revelatio* abseits von Augustin schwerlich denkbar wäre, auf jeden Fall von ihm her erst ihr eigentliches Kolorit und ihre eigentliche Bedeutung empfängt. Falsch wäre es hingegen, den Zusammenhang mit Augustin vereinfachend so verstehen zu wollen, als ob *revelatio* hier einfach mit *illuminatio*, also mit innerlicher Erkenntnis identisch wäre. Vielmehr wirken hier neben Augustin zwei andere Quellen bestimmend mit, die den einfachen Zusammenhang der augustininischen Illuminationslehre weit überschreiten. Es handelt sich einmal um zwei Paulustexte, zum andern um ein Wort aus der Regel des heiligen Benedikt. Da ist zunächst die Stelle 1 Kor 14, 30: *Quod si alii revelatum fuerit sedenti, prior taceat*, mit der sodann das Wort von Phil 3, 15 zusammengebracht wurde: *Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus; et si quid aliter sapitis, et hoc vobis Deus revelabit*. Zumal an das erste Wort — ein Stück einer urchristlichen Kirchenordnung — schließt sich Benedikt an und macht ein Stück abendländischer Mönchsordnung daraus, wenn er sagt: *Ideo autem omnes ad concilium vocari diximus, quia saepe iuniori dominus revelat quod melius est*³³. Dieser Satz hat mit seinem knappen, satzenartigen Klang, besonders mit seinem Wort vom *iunior*, dem oft ein Mehr an *revelatio* zukommt, zur Allegorie geradezu herausgefordert und eine außergewöhnlich starke geschichtliche Nachwirkung erzielt. Wir haben nunmehr der Reihe nach die Auswirkung des Pauluswortes, der Benedikt-sentenz und die Stellung Augustins im Zusammenhang der Entwicklung dieses Gedankens zu untersuchen.

1. Das Fortwirken des charismatischen Offenbarungsbegriffs von 1 Kor 14, 30

Bei einer Reihe von Texten, die zu den geschichtlichen Vorläufern unserer Bonaventurastelle zu rechnen sind, liegt offensichtlich schlichte Anknüpfung an den charismatischen Offenbarungsbegriff des heiligen Paulus vor, der ohne viel dogmatische Reflexionen übernommen wird. Das ist z. B. in voraugustinischer Zeit bei einer Reihe von Cyprian-

³¹ a. a. O.: les textes, que nous pouvons apporter ici, montrent clairement, qu'il faut exclure une révélation proprement dite et chercher la solution dans la théorie psychologique mentionnée plus haut.

³² Bd I S. 214 a.

³³ Regula c 3 PL 66, 287, Ghellinck, a. a. O. 151; doch erkennt Ghellinck von seiner Tendenz her, das Ganze auf Augustins Erleuchtungslehre zurückzuführen, die geschichtliche Nachwirkung dieser Stelle.

texten der Fall³⁴, das gilt aber gerade auch für Augustinus selbst, besonders für jenen Text, der sich im Mittelalter fast regelmäßig mit der genannten Benediktstelle verband und mit ihr zu einem gemeinsamen Ursprung in der dogmengeschichtlichen Verwendung des Wortes *revelatio* wurde. Augustinus stellt nämlich zur Frage nach der Gültigkeit der im Scherz gespendeten Taufe folgendes fest: *Si totum ludicre et mimice et ioculariter ageretur, utrum approbandus esset baptismus, qui sic daretur, divinum iudicium per alicuius revelationis miraculum oratione implorandum esse censerem*³⁵. Ob man mit Petrus Lombardus *miraculum* oder mit dem ursprünglichen Text *oraculum revelationis* liest, in jedem Fall ist deutlich, daß es sich um einen außergewöhnlichen Vorgang, um ein spezielles Eingreifen Gottes handelt und nicht einfach um jene Erleuchtung, die mit jedweder wahren Erkenntnis verbunden ist. Dieser charismatische Begriff von *revelatio* als einem besonderen Eingreifen Gottes wird auch durch die übrigen Stellen, an denen Augustinus das Wort gebraucht, bestätigt, wenngleich mit unterschiedlicher Deutlichkeit. Endlich gehört hierher auch ein Wort des heiligen Bernhard, der sich vor einer exegetischen Äußerung gleichsam zu dem in 1 Kor 14, 30 aufgestellten Ordnungsprinzip christlichen Redens über Gott und Gottes Wort bekennt: „Es ist Zeit zu sagen, daß unsere Darstellung natürlich keinen Vorgriff bedeuten soll, falls jemandem eine andere ‚Offenbarung‘ zutell wird.“³⁶ Das ist doch weiter nichts als die praktische Anwendung

³⁴ Ep 71, 3 CSEL III 2 (ed. Hartel, Wien 1871) S. 773 f.: ...cui rei Paulus quoque prospiciens et concordiae et paci fideliter consulens in epistula sua posuit dicens: prophetiae autem duo aut tres loquantur et ceteri examinent. Si alii revelatum sedenti fuerit, ille prior taceat (1 Kor 14, 29, 30). qua in parte docuit et ostendit multa singulis in melius revelari et debere unumquemque non pro eo quod semel inbiberat et tenebat, pertinaciter congrédi... (vergl. Ghellinck 149). Diese Stelle, an der dem Wort *revelatio* eine streng theologische Akzentuierung offenbar noch völlig fehlt, könnte auf Benedikt wohl eingewirkt haben. Der Kommentar zur Benediktregel von Martène (PL 66, 290) macht noch aufmerksam auf Cyprian, Ep 16, 4 CSEL III 2 S. 520, 6 f. (in der Zählung von Migne Ep 9, 4 PL 4, 253, Ghellinck 151): *Praeter nocturnas visiones per dies quoque impletur apud nos spiritu sancto puerorum innocens aetas*... Hier ist offenbar das charismatische Moment stark unterstrichen.

³⁵ De bapt co Don VII 53, 102 PL 43/242 f.; Text hier nach Petrus Lombardus IV d 6 c 5, ed. Quar. S. 781. Der Originaltext sagt statt *miraculum oraculum* und ist am Schluß etwas ausführlicher. Die Stelle ist auch zitiert bei Magister Martinus, Summa, ms. der Bibl. nat. lat. (Paris) 14556 f. 352 r (Ghellinck, a. a. O. 151); ebenso bei Guido von Orchelles, siehe Anm. 42. In ähnlichem Sinn wirkte De bapt II 5, 6 PL 43, 130 (Ghellinck 151); an Phil 3, 15, 16 schließt sich an De praed sanct 1, 2 PL 44, 961. Stärker in Richtung der Illuminationslehre liegen dagegen In Ioa tr 26, 5—7 CChr 36 S. 262 f.; De gratia Christi et peccato originali I 24, 25 PL 44, 373; De gen co Man II 2, 3 PL 34, 197 (Ghellinck 150).

³⁶ Sermo 4 in festo omni sanct PL 183, 471 C (Ghellinck 152).

des Satzes: Erhält jemand anders eine Offenbarung, so soll der erste schweigen (1 Kor 14, 30). Der Abt von Clairvaux versichert hier, daß er bereit ist, dies zu tun, wenn einem andern andere Offenbarung geschenkt wird. In diesen Abhängigkeitszusammenhang gehört schließlich das angeführte Benediktwort selbst herein, das ja sogar die Situation des 1. Korintherbriefes nachzeichnet: Die Mönchsversammlung erscheint als das Zusammensein der *ἐκκλησία*, in der das Pneuma seine Offenbarung wirkt, wie es will³⁷.

2. Die Anknüpfung an die *Regula sancti Benedicti*

Das Wort Benedikts, das selbst ganz von den paulinischen Antrieben her bestimmt ist, wird in der Folgezeit durch die Kraft der Formulierung und das geheimnisvoll Hintergründige, das ihm eignet, selbst zu einem geschichtlichen Ursprung von hohem Rang. Wido von Ferrara³⁸, Abaelard³⁹, Guido von Orchelles⁴⁰, Albert der Große⁴¹ sind dem schlichten Worte des abendländischen Mönchsvaters verpflichtet. Von besonders aktuellem Interesse ist hier die einschlägige Abaelard-Stelle, einmal weil hier (zum ersten Male wohl) das Wort *revelare* herangezogen wird, um gerade den Dogmenfortschritt zu erklären, dann aber auch deshalb, weil das „Dogma“, das solchermaßen mit dem Benedikt-Axiom gerechtfertigt werden soll, kein anderes ist als der 1950 endgültig definierte Satz von der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter in den Himmel. Abaelard schreibt: „Wir wissen recht wohl, daß der heilige Hieronymus... hinsichtlich dieser Auferstehung... zweifelte... Aber nachdem... der

³⁷ Zugleich kann freilich die in Anm. 34 im Anschluß an Cyprian, Ep 16, 4 (9, 4) gezeichnete Vorstellung von der besonderen charismatischen Begabung der Jugend nachwirken, stärker vielleicht noch die Motive der biblischen Zwei-Brüdertheologie und ihre Bevorzugung des *Minor* vor dem *Maior* (Esau-Jakob, Gleichnis vom verlorenen Sohn u. der verwandte Text Matth 21, 28—31; dazu die patristische Umdeutung auf die Zweiheit Juden-Heiden); endlich noch die Tatsache, daß für 1 Kor 14, 30 neben der Lesart *Prior taceat* die andere *senior taceat* verbreitet war (Ghellinck 151, der bezüglich Benedikt gleichfalls an paulinischen Einfluß denkt).

³⁸ De scismate Hildebrandi, MGH Libelli de lite I 565, 31 ff. (Ghellinck 151).

³⁹ Sermones, PL 178, 534 C (Ghellinck 151).

⁴⁰ Ms. der Bibl. nationale (Paris) lat. 17501 fol. 15 r (Ghellinck 153).

⁴¹ IV Sent d 44 a 38, Opera omnia Lyon 1651 Bd 16 Sp. 859 (Ghellinck 153). Das ist die genaue Parallele zu Bonav., IV Sent d 14 p 2 a 2 q 1 c S. 926 a. Hier ist bereits eine Verblässung und Verallgemeinerung des durch Benedikt angebahnten Gedankens deutlich. Überdies wirken andere Motive mit herein, worüber gleich noch zu reden sein wird. Deutliches Zitat der Benediktstelle bei Henri Knighton: Lanfranc erhält auf dem Konzil von Vercelli Rederlaubnis auf die Bemerkung eines der Umstehenden hin: *Quod forsitan revelatum erat minori quod non maiori*. Chronicon, lib II c 5 in: Rerum britannicarum medii aevi scriptores t 112, 1 S. 90, Ghellinck 153.

heilige Benedikt in der Regel sagt, daß Gott oft dem Jüngeren „offenbart“, was er dem Älteren nicht offenbart, konnte es geschehen, daß, was zur Zeit des Hieronymus im Ungewissen verborgen war, später durch die „Offenbarung“ des Heiligen Geistes kund wurde.“ Es ist klar: Hier ist aus der schlichten Anweisung für die Mönchsgemeinde, wie Benedikt sie einst gegeben hatte, unter der Hand des Scholastikers ein dogmengeschichtliches Axiom geworden. Das Wort vom „Jüngeren“ und „Älteren“ wird zur Handhabe für die Vorstellung einer aufsteigenden Linie der Dogmenentwicklung, die mit der oben dargestellten bonaventuranischen Idee der weitergehenden Heilsgeschichte bereits unverkennbare Verwandtschaft hat.

Ganz ähnlich ist es mit einer Äußerung des Guido von Orchelles bestellt, der sich mit dem Problem abzugeben hat, daß der große Augustin mit der Frage nach der Gültigkeit der im Scherz gespendeten Taufe nicht fertig wurde, während man sich jetzt darüber im klaren zu sein scheint. Wie kann das sein? „Wie kann es jemand wagen, darüber Bestimmtes auszusagen, nachdem Augustin selbst im Zweifel blieb?“ Darauf antworten wir, „daß mitunter dem *Minor*, dem Jüngeren und Geringeren etwas offenbart wird, was dem *Maior*, dem Älteren und Größeren nicht kundgetan wird. So wurde dem Alexander offenbart, was dem Augustinus verborgen blieb.“⁴² Selbst bei Albert dem Großen spürt man noch deutlich die Nachwirkung des Benediktwortes, wenn er in der Frage der Materialität des Höllenfeuers, in der Augustin gleichfalls zu keiner Entscheidung gekommen war, äußert: „Vielleicht wurde anderen Heiligen (*minori!*) voll offenbart, was Augustin (*maiori!*) nicht voll geoffenbart wurde.“⁴³ Ja, ist es zu viel gesagt, wenn man vermutet, daß auch in Bonaventuras Vorstellung von der Ablösung der Griechen durch die Lateiner der benediktinische Gedanke von der Erhöhung des *Minor* gegenüber dem *Maior* nachwirkt? Motive der biblischen Zwei-Brüder-Theologie, die in der Patristik vor allem zur Allegorie für die Ablösung der Juden durch die Heiden geworden war, werden so in einer neuen Weise für das Verständnis der Kirchengeschichte als der weitergehenden Heilsgeschichte wirksam.

Gegen Ende der Frühscholastik und zu Beginn der Hochscholastik tritt die Benediktstelle stärker zurück, aber der Gedanke bleibt, dem sie (zusammen mit den charismatischen Vorstellungen des 1. Korintherbriefes, aus denen sie ja selbst herausgewachsen war) Platz geschaffen hatte. Matthäus von Aquasparta wiederholt einfach die Thesen Bonaventuras⁴⁴, auch Roger Bacon und Wilhelm von Occam sind

⁴² Ms. der Bibl. nat. lat. 17 501 f 15 r (Ghellinck 153). Diese Stelle ist klassisch für den Vorgang der Autoritätenverknüpfung: Das durch Augustinus (De bapt VII 53, 102) aufgeworfene Problem wird mit Benedikt gelöst. Dies ist aber zugleich symptomatisch für die Verbindung, die Augustin und Benedikt überhaupt in dieser Sache im scholastischen Denken eingegangen haben.

⁴³ Siehe Anm. 41.

⁴⁴ Tractatus de aeterna processione Spiritus Sancti, Qu disp sel t I Quaracchi

nicht direkt von Benedikt, sondern unmittelbar von der durch ihn geprägten theologischen Überlieferung abhängig und bewahren deren charismatischen Offenbarungsbegriff⁴⁵. Auf die Theologen aus dem Franziskanerorden mag es dabei noch besonderen Eindruck gemacht haben, daß auch im Leben des heiligen Franz die „Offenbarung“ eine grundlegende Rolle spielt. Er führt seine Regel und sein Testament auf „Offenbarung“ zurück, womit er nicht bloß „Privatoffenbarung“ im heutigen Sinn meint, sondern eine grundlegende Weisung des Herrn an die Kirche der Endzeit⁴⁶.

3. Die Stellung Augustins

Nach dem bisher Gesagten muß es als klar gelten, daß der fragliche *revelatio*-Begriff nicht einfach eine andere Version der augustinischen Illuminationslehre darstellt und mithin auch nicht einfach auf sie hin rücklösbar ist. Für Bonaventura wäre eine solche Deutung schon deshalb unmöglich, weil er bereits ausdrücklich zwischen *cognitio naturae* und *cognitio gratiae*, *cognitio rationis* und *cognitio revelationis* unterscheidet⁴⁷. Aber auch von Augustin selbst her ist eine solche vereinfachende Auslegung unmöglich, denn die Texte, durch die er selbst auf die Entwicklung des *revelatio*-Gedankens einwirkte, überschreiten nach dem oben Gesagten bereits ihrerseits weit den philosophischen Zusammenhang der Erleuchtungslehre aufs eigentlich Theologische und Religiöse hin. Heißt das nun, daß wir uns der modernistischen Deutung anschließen? Keines-

1903 S. 429—453: Für das *filiolique* existiere ein dreifaches Zeugnis, das *testimonium auctoritatis multiplicis* (S. 423—444), das *testimonium rationis theologicae* (445—448) und das *testimonium revelationis* (448—452). Freilich fehlt bei Matthäus der große geschichtstheologische Atem, der der bonaventuranischen Konzeption ihre eigentümliche Lebendigkeit verliehen hatte.

⁴⁵ Roger Bacon, *Opus tertium* c 23, ed. Brewer (in: *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores* Bd. 15 S. 74); *Opus maius* p 2 c 6, ed. Bridges London 1900 t I S. 41 u. t III 49 (Ghellinck 157); Roger Bacon spricht in beiden Texten davon, daß die Philosophie *revelata a Deo et data philosophis* sei. Theologisch ausgerichtet ist die entsprechende Äußerung Occams, der in *De sacr alt* c 3 erklärt, im Kanon der Schrift werde über die Transsubstantiation nichts Ausdrückliches gesagt, *sed hoc sanctis patribus creditur divinitus revelatum* (vgl. Ghellinck 155). Hierher gehören auch die bei Ghellinck 154 aufgeführten Texte von Petrus Cantor, Stephan Langton, Magister Gandulphus u. Johannes Teutonicus.

⁴⁶ Testamentum c 4 ed. Böhmer (Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi, Tübingen-Leipzig 1904) S. 37: *Et postquam Dominus dedit michi de fratribus, nemo ostendebat michi, quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit michi, quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii.* — Verwandt *Speculum perfectionis* c 1 ed. Sabatier (Manchester 1928) S. 1 f. Zum Selbstbewußtsein des hl. Franziskus siehe meine „Geschichtstheologie des hl. Bonaventura“; zum Offenbarungsgedanken bei Franziskus Hardick-Esser, Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi, Werl i. W. 1951 S. 7.

⁴⁷ *De scientia Christi* q 4 c Bd. V 23 a.

wegs. Vielmehr stoßen wir damit auf die Eigenart des vorthomasischen Offenbarungsbegriffes, die an dieser Stelle freilich nur noch kurz angedeutet werden kann. Man muß hier bedenken, daß für das vorthomasische, augustinisch bestimmte Denken eine göttliche Offenbarung rein von außen her nicht vorstellbar ist. Für dieses Denken ist ja jedes Erkennen, das an geistige Wirklichkeiten rührt, ein durchaus innerliches Geschehen. So kann auch *revelatio*, die das Innerlichste des Innerlichen, das Geistigste des Geistigen, nämlich Gott, erschließt, nie einfach runde, objektive, äußere Gegebenheit sein. Sie muß ein wenigstens teilweise innerliches Geschehen sein. Von daher ist es nun zu erklären, daß die vorthomasische Scholastik kein Wort hat, das den gesamten inhaltlichen Umfang unseres heutigen Begriffs „Offenbarung“ umgreift, wie wir über kein Wort mehr verfügen, dessen Sinn sich mit dem damaligen Sinn von *revelatio* deckt. Was wir heute Offenbarung nennen, kann dort immer nur im Zusammenspiel mehrerer einander zugeordneter Begriffe ausgesagt werden, *apparitio* — *revelatio* etwa für die Zeit der Ursprünge, *doctrina* — *revelatio* für die nachapostolische Zeit⁴⁸. „Offenbarung“ (als Gesamtbegriff genommen) setzt sich so immer aus einem äußeren, objektiven und einem inneren aktuellen Moment zusammen.

Damit wird aber nun der umstrittene *revelatio*-Begriff verständlich: „Offenbarung“ im Sinn innerer Zuwendung Gottes zum Menschen muß auf jeden Fall je neu erfolgen auch in einer Zeit, in der die objektive Seite der göttlichen Selbsterschließung längst abgeschlossen ist. So kann die Vorstellung aufkommen, daß an dieser und jener Stelle der Geschichte die „Offenbarung“ wieder besondere Mächtigkeit erlangt: Die Kirche in ihrer gesamten geschichtlichen Erstreckung wird als pneumatische Gemeinde im paulinischen Sinn, als geistdurchwirkte Mönchsgemeinde im benediktinischen Sinn verstanden, in der bald hier, bald dort der Geist zu reden beginnt, in den jüngeren Generationen ebensogut wie in den älteren. Motive urchristlicher Charismatik und platonisch-augustinische Erkenntnislehre vermählen sich hier. Denn indirekt ist hier nun doch die Illuminationstheorie Augustins wirksam: Indem sie ganz allgemein die Innerlichkeit der geistigen Erkenntnis lehrt, schreibt sie auch dem *revelatio*-Gedanken seinen Raum vor, zwingt ihn in die Innerlichkeit und damit zugleich in eine gewisse Freiheit gegenüber der Geschichte. Daß die empirische Erkenntnislehre des heiligen Thomas hier eine entscheidende Wende anbahnen mußte, dürfte ohne weiteres deutlich sein. Tatsächlich hat ja bereits Thomas selbst die „benediktinische“ Verwendung des Wortes *revelatio* vermieden.

⁴⁸ Ausführliches darüber hoffe ich in meiner beabsichtigten Arbeit über die theologische Erkenntnislehre Bonaventuras sagen zu können; einiges findet sich auch schon in meiner „Geschichtstheologie des hl. Bonaventura“. Einstweilen sei verwiesen auf Texte wie III Sent d 19 a 1 q 3 c Bd. III 406 a; d 1 a 2 q 2 ad 4 S. 26 b.

Abschließende Überlegungen

Damit kehren wir zu der eingangs gestellten Frage zurück: Gibt es in der vortridentinischen Kirche ein Wissen um den Tatbestand der Überlieferung? Wir können jetzt darauf antworten, daß diese Frage verengt formuliert ist und besser lauten müßte: Gibt es ein Wissen darum, daß die Begriffe „Schrift“ und „Offenbarung“ nicht kongruent sind — und darauf kann die Antwort nur „Ja“ lauten. Damit ergibt sich aber eine bedeutsame Korrektur unserer gegenwärtigen Fragestellungen in dieser Sache überhaupt. Es ist eine verhängnisvolle Vereinfachung, immer wieder schlicht die Schrift als „die Offenbarung“ zu bezeichnen (vergleichbar etwa der nun glücklicherweise immer mehr zurückgehenden Vereinfachung, die die Kirche schlicht als „das Reich Gottes“ auf Erden bezeichnete). Offenbarung ist nicht einfach gleich Schrift, so daß man schlechtweg sagen könnte „in der Offenbarung steht geschrieben“. Sondern Schrift ist das Materialprinzip der Offenbarung, die als solche hinter der Schrift bleibt und sich nicht in der Schrift restlos objektiviert, weswegen die Schrift, um Offenbarung zu sein, der offenbarungsmäßigen Interpretation bedarf. Weil die Scholastiker das formale Prinzip „Offenbarung“ von dem materialen der Schrift deutlich abhoben, konnten sie nun umgekehrt unbefangen ein materiales *sola scriptura* behaupten, d. h. die Schrift als einziges Materialprinzip des Glaubens auffassen, ohne die fragwürdige Konstruktion materialer mündlicher Überlieferungen versuchen zu müssen⁴⁹. Diese Vorstellung wird vielmehr erst in dem Augenblick nötig, in dem die Offenbarung irrtümlich mit ihrem Materialprinzip identifiziert und so eine restlose materiale Vollständigkeit der Offenbarung von Anfang an gefordert werden muß. Auf dieser falschen Objektivierung des Offenbarungsbegriffes ruht sowohl der altprotestantische Biblizismus wie auch die nachtridentinische materiale Auslegung des Traditionsbegriffes auf, die immerhin in ihrer ungelenten Art die Erkenntnis bewahrt, daß „Offenbarung“ niemals restlos in „Schrift“ aufgelöst werden darf. Für die heutige Diskussion um den Traditionsbegriff dürfte sich so die Lehre ergeben, daß eine allzu zweckgebundene Verengung des Gesprächs auf die unmittelbare Frage des Traditionsbeweises und des Schriftbeweises von ihrem Ausgangspunkt her unzulänglich und so wenig aussichtsreich ist. Es wird vielmehr darauf ankommen, den Gesamtkomplex des Verhältnisses von Offenbarung, Schrift und Überlieferung ins Auge zu fassen und dabei gerade ein rechtes Verständnis des Grundbegriffs der Offenbarung selbst zu erarbeiten, das erst eine sinnvolle Einordnung der materialen Faktoren der Offenbarungserkenntnis ermöglichen wird. Damit wird sich auch ein neuer Ausgangspunkt für das kontroverstheologische Gespräch ergeben.

⁴⁹ Vgl. Anm. 29.

Über die Erziehung zur Gewissenhaftigkeit

Von Professor Nikolaus Seelhammer, Trier

Mit dem Handbuch der katholischen Sittenlehre hat Fritz Tillmann die Erstarrung durchbrochen, in die die katholische Moraltheologie seit fast einem Jahrhundert geraten war. Ein dreifach Neues sprang sofort in die Augen und zwang den Leser in seinen Bann. Zunächst tat Tillmann den wichtigen Schritt, daß er die herkömmliche Methode verließ und auf die Heilige Schrift zurückgriff, um von der Offenbarung aus zu zeigen, was christliches Leben ist und fordert, so daß das eigentlich Christliche original erscheint und nicht als Anhängsel zu der natürlichen Ethik. Dazu kommt als zweites die Konzeption einer einheitlichen Idee, die alle Gebiete der Sittenlehre umfassen und gestalten soll: die Nachfolge Christi. Wie er selbst an Hirschler anknüpfte, so hat seine Idee nach ihm Frucht getragen, wie die neuen deutschen Handbücher der Moraltheologie beweisen. Ein drittes kennzeichnet die Eigenart der Arbeitsweise Tillmanns: er will mit seinem Werk möglichst die ganze Breite und Tiefe des Lebens treffen, und darum hat er zu dieser umfassenden Aufgabe seine Schüler herangezogen. Theodor Steinbüchel stellte er die Aufgabe, die philosophischen Grundlagen zu schaffen, und zwar im Aspekt der modernen Philosophie. Theodor Müncker, qualifiziert durch seine Spezialstudien über die Psychologie des normalen und kranken Seelenlebens, schrieb die psychologischen Grundlagen, das erste Compendium dieser Art. Werner Schöllgen hat als jüngste Disziplin die Soziologie in den Bereich der Theologie hereingeholt und den fünften Band geschrieben.

Das alles ist nicht mehr neu. Wenn aber unter dem obigen Thema noch einmal darauf hingewiesen wird, so geschieht es, weil 1. das große Anliegen Tillmanns die selbständige christliche Persönlichkeit war, in deren Zentrum das mündige Gewissen steht; 2. weil Müncker gerade von der Psychologie her die Wege zur rechten Gewissensbildung zeigt, weil er in seinen „Psychologischen Grundlagen“ die allgemeine Lehre über das Gewissen unterbaut und ergänzt durch eine eingehende moralpsychologische Betrachtungsweise, bei der insbesondere auch die emotionalen Elemente in der Gewissensentscheidung grundsätzlich und praktisch in ihrer Bedeutung sichtbar gemacht werden. Es kann nicht wunder nehmen, daß er seinerseits seine akademischen Schüler zur Arbeit auf diesem Gebiet in besonderer Weise angeregt hat. So mag es gerechtfertigt erscheinen, daß zur Vollendung des 70. Lebensjahres Prof. Münckers (3. 3. 57), dem Senior der deutschen Moraltheologen, folgende Überlegungen über die Erziehung zur Gewissenhaftigkeit gewidmet werden.

Wenn von Gewissenhaftigkeit die Rede ist, so ist eine Haltung gemeint, die zum Wesentlichen der sittlichen Persönlichkeit gehört, ohne die sie nicht vollendet sein kann. Ist das Gewissen „das Organ für das Gute“ (Guardini) oder „der personale Wertentwurf“ oder „die Instanz einer persönlichen Ordnung“¹, so ist Gewissenhaftigkeit der aus dem rechten Gebrauch des Gewissens, aus dem Wirken dieser Instanz entwickelte *Habitus*. Sie ist nicht einzig rechtes Erkennen, auch nicht bloß formale Entscheidung des Willens, sondern beides zusammen: Bereitschaft und Entschlossenheit, der Erkenntnis gemäß konsequent zu handeln. So erscheint sie als eine Wesenseigenschaft des ganzen Menschen, der einheitlichen Persönlichkeit. Wir nennen noch nicht den gewissenhaft, der einmal oder ab und zu seinem Gewissen, dem sittlichen Urteil folgend es auf sein persönliches Leben anwendet und also im Sinne der Überzeugung und des Gedrängtwerdens sich entscheidet und handelt, sondern jenen, der stets so handelt, weil es ihm „in Fleisch und Blut übergegangen“, zur „zweiten Natur geworden ist“. Wenn hierbei auch Veranlagung mitspricht, so erwächst die Gewissenhaftigkeit doch hauptsächlich aus der Gewöhnung, die selbst wiederum vornehmlich durch die Erziehung sich bildet.

Echte Gewissenhaftigkeit entsteht also nicht durch reaktives Verhalten auf Umwelteinflüsse. Sie bildet sich aus inneren Prinzipien, aus der Entfaltung der Gesamtpersönlichkeit gemäß ihrem Sein als „Selbstand“ — Person. Es sind also keine Klugeits- oder Nützlichkeitsabwägungen, auch keine bloßen „Dressate“ maßgebend, sondern der Wille, seinem Sein gemäß, seiner Natur getreu zu sein und zu handeln. Nur so ist die Garantie gegeben für die Stetigkeit der Gewissenhaftigkeit, weil sie dann unabhängig ist von „Situationen“. Dies schließt die echte Klugheit im Sinne der Kardinaltugend der Klugheit nicht aus, sondern ein.

Es drängt sich die Frage auf, wie hoch die Gewissenhaftigkeit in der Welt im Kurs steht? Die Geschichte der Menschheit zeigt, daß auf das Gewissen weithin wenig Rücksicht genommen wurde, sowohl auf das eigene wie auf das der Mitmenschen. Auf die vielen hierfür möglichen Beispiele muß an dieser Stelle verzichtet werden. Aber der große Menschenkenner Shakespeare hat wohl recht, wenn er in dem Drama König Richard III. (im 1. Akt, 4. Szene) einen der Männer, die zur Ermordung des Herzogs gedungen sind, vor der Gewaltat von der Regung seines Gewissens zu seinem Komplizen sagen läßt: „es steckt noch ein gewisser Bodensatz von Gewissen in mir . . . laß es laufen, es mag ja doch beinahe kein Mensch es hegen . . . es wird aus Städten und Dörfern vertrieben als ein gefährliches Ding, und jedermann, der gut zu leben gedenkt, verläßt sich auf sich selbst — und lebt ohne Gewissen.“

¹ H. Häfner, *Schulderleben und Gewissen*, Stuttgart 1956 S. 138, vgl. dazu auch: R. Egenter, *Psychotherapie und Gewissen*, in *Münchener Theol. Zeitschrift* 8 (1957) 33—45.

Unvoreingenommene Beobachtung des Lebens bestätigt dies in der Tat. Es gibt viel Gewissenlosigkeit bei alt und jung, Machthabern und kleinen Leuten, im öffentlichen und privaten Leben. Das Schlimme besteht nicht darin, daß einer einmal gegen sein Gewissen handelt, seine Stimme überhört, unterdrückt, und so sündigt, vielmehr darin, daß so oft die *Gesamthaltung* gewissenlos ist. Nicht als ob es einen Menschen gäbe, der kein Gewissen hat; gemeint ist vielmehr, was so oft vorkommt, daß Menschen sich „ihr Gewissen zurechtmachen“ und dann mit oder ohne Schuld in ihrem „irrigen Gewissen“ zufrieden sind. Gewissenlosigkeit kommt zutiefst aus einer Gesamteinstellung, die gar nicht auf ein ordnungsgemäßes Verhalten hinzielt, vielmehr an der „Ordnung“ nicht interessiert ist. Wie ist das möglich? Doch nur, wenn in der Seele dafür kein Raum ist, weil sie mit anderen Interessen ausgefüllt ist. Was kann das sein? Das Einhalten einer Ordnung verlangt Beschränkung des Ich und Bejahen der Umwelt. Dem steht die ungeordnete Selbstliebe entgegen, die wesentlich unmäßig ist, keine Begrenzung will und verträgt und, wo eine solche spürbar wird, sie beiseite schiebt. Behält sie freien Lauf, so wird sie zur Leidenschaft in Form einer naiven Herrschsucht. Gepeist wird sie wiederum von verschiedenen Trieben und wirkt sich auf deren Objektgebieten aus: Gewissenlosigkeit im Genuß von Speisen und Trank, im Geschlechtsleben, im Umgang mit Geld, in der Begegnung mit Menschen: ihrem Leben, ihrer Ehre, ihren Rechten, ihrer Ehe, ihrer Überzeugung gegenüber. Es sind also Menschen, die sich ohne Widerstand treiben lassen von ihrer Habgier oder Machtgier oder dem Geschlechtstrieb u. a. Dem gewissenlosen Menschen fehlt die innere Ordnung in der Herrschaft des Geistes über die Triebe. Darum hat er naturgemäß auch weder Kraft noch Willen zur Ordnung nach außen. So erscheint er wesentlich rücksichtslos, einzig bestimmt von dem Bestreben, das Ich zu behaupten und zur Herrschaft zu bringen.

Kann jemand, der auf einem Gebiete gewissenlos handelt, auf anderen Gebieten gewissenhaft sein? Wer an die Einheitlichkeit der menschlichen Psyche im Normalen glaubt, wird sagen müssen, daß solch ein Mensch nirgends echte Gewissenhaftigkeit hat, daß dies sich freilich an seiner „schwachen Stelle“ am auffälligsten zeigt. Wird also von jemand gesagt, er sei in seinem Dienst gewissenhaft, im privaten Leben aber ein unbeherrschter Mensch, so dürfte dieses Urteil an der Oberfläche haften. Die Tiefenpsychologie, insbesondere die Individualpsychologie *Adlers* lehrt vielmehr, daß beide Verhaltensweisen, jede auf ihre Art, nur im Dienst ein und desselben Strebens stehen, nämlich des Geltungsstrebens.

Es besteht auch weithin in der Welt keine große Achtung vor dem Gewissen der anderen Menschen. So ist es einmal in der privaten Begegnung, indem charaktervolle Menschen, die nach ihrer Überzeugung und nicht nach der jeweiligen Mode leben und handeln und urteilslos der Masse folgen, sondern ihrem Gewissen, als starr, lebensfremd und unzeit-

gemäß belächelt und verschrieen werden und so eine Art moralischen Zwang erleiden.

Mehr noch tritt die Mißachtung des Gewissens im öffentlichen Leben in Erscheinung, wo Machthaber ihren Willen durchsetzen, ohne sich um die Überzeugung ihrer Untertanen zu kümmern. Fast jede Generation erlebt dies: im Absolutismus vergangener Zeiten, in modernen totalitären Staaten und oft genug auch im Parlamentarismus moderner Demokratien mit ihren Mehrheitsbeschlüssen.

I. Der Wert der Gewissenhaftigkeit für die Einzelpersönlichkeit und die Gemeinschaft

a) Ist das Gewissen das Organ für das Gute, in dem sich der naturhafte Drang nach dem Guten offenbart, auf das die menschliche Seele hingeeordnet ist, so muß die rechte Gewissensbildung den Menschen notwendig gut machen. Es macht einen Wesenszug der Gewissenhaftigkeit aus, daß in der Seele nicht nur die groben Abweichungen und Gefahren für die sittliche Ordnung wahrgenommen werden, vielmehr erfährt der Gewissenhafte schon die Warnung vor kleiner Unordnung und darüber hinaus die Mahnung zur Treue im Kleinen, ja sogar die Anregung zu guten Handlungen, die nicht Pflicht sind, aber doch ratsam, weil sie dem gesunden Drang nach voller Entfaltung der Möglichkeiten entsprechen. Das wird erlebt als ein Drängen mit dem — unklaren — Wissen, daß einer nur so „Er selbst“ wird. Die Tiefenpsychologie bestätigt den Vorgang innerer Klärung, der zustande kommt, wenn nichts von dem inneren Drängen in der Unklarheit bleibt, sondern bewußt gemacht und in das normale Erleben eingeordnet wird. Natürlich genügt die Klärung des Denkens, die richtige Einsicht allein nicht, um eine vollendete Persönlichkeit auszumachen. Immerhin aber ist sie der Anfang dazu, wenn anders das alte Axiom wahr bleibt: *nihil volitum quod non prius cognitum*. Ist aber durch das fein empfindliche Gewissen das der Persönlichkeit entsprechende Gute ins sittliche Bewußtsein getreten, so ist der Weg zum „Werden der sittlichen Persönlichkeit“ gezeigt. Wenn nun, wie es ja gerade kennzeichnend ist für den gewissenhaften Menschen, dem Erkennen auch regelmäßig das ihm gemäße Tun folgt, so wächst dieser Mensch in der Tat „treu zu sich selbst“. Das ist dann nicht eine zwanghafte Schablone, aus der es kein Ausweichen gibt, auch nicht angstbestimmtes, krampfhaftes Besorgtsein, die Ordnung eines Gesetzes einzuhalten; es ist vielmehr eine Willenshaltung geworden aus der freien Bejahung der erkannten Ordnung, die wiederum Freiheit bewirkt und auch die konstante Treue zu sich selbst garantiert. So wird der verantwortungsbewußte Mensch, der für sein Handeln einsteht und die Folgen auf sich nimmt, also in einer geraden Linie geht und u. U. auch gegen den Wortlaut eines Gebotes zu handeln

innerlich frei genug ist. Im Gegensatz dazu führt die Gewissenlosigkeit zur Zerstörung der sittlichen Persönlichkeit. Der innere Widerspruch, der im Verdrängen der Regung zum Guten, der sittlichen Gefühle und Impulse zum Handeln besteht, führt auf die Dauer nach unten, zum Bequemen, zur Trägheit, zum gewohnheitsmäßigen Zurückweichen vor sittlicher Anstrengung und Verantwortung, zur Sucht nach Erfüllung der triebhaften Wünsche. Infolgedessen verliert der Gewissenlose mit der sittlichen Herrschaft über sich selbst auch die innere Sicherheit und Geradheit, die Möglichkeit einer Entwicklung nach oben und des Verlassens auf sich selbst. An die Stelle der einheitlichen Persönlichkeit, die sich zielgerecht selbst bestimmt und festigt, rückt ein unklares, schwankendes Gebilde, dem gerade der echte persönliche Charakter fehlt.

b) Auch für das Leben in der Gemeinschaft ist die Gewissenhaftigkeit von höchstem Wert. Das leuchtet unmittelbar ein, wenn man es sich klar macht etwa an dem Beispiel eines gewissenhaften bzw. gewissenlosen Kraftfahrers, Familienvaters oder Leiters einer größeren Gemeinschaft. Die innere Geradheit und Treue wirkt sich notwendig in derselben Richtung im Verhalten in der Gemeinschaft aus. So wird der Gewissenhafte zuverlässig für seine Umgebung, weil er verantwortungsvoll seinen kleinen und großen Dienst in der Gemeinschaft verrichtet. Ohne Schielen nach Anerkennung ist ihm das Zeugnis des Gewissens das maßgebende Lob. Weil man sich auf ihn verlassen kann, gewinnt er das Vertrauen der anderen; er wird halten, was er verspricht. Die Gewissenhaftigkeit wird sich auf alle sozialen Tugenden erstrecken und liefert damit einen interessanten kasuistischen Beitrag für die alte Lehre von dem „Zusammenhang der Tugenden“. Die Gerechtigkeit, die Vertragstreue, die Nächstenliebe, die Ehrlichkeit erhalten durch die Gewissenhaftigkeit eine tiefe und feste Grundlage und werden von der Gefahr befreit, nur kluge Nützlichkeitspraktiken zu sein. Stellt man dazu noch die Frage, ob echte Gewissenhaftigkeit überhaupt ohne die Grundhaltung der Liebe möglich ist, so muß die Antwort darauf verneinend sein. Der Grund dafür liegt nicht bloß darin, daß „die Liebe die Form aller Tugend ist“, sondern auch in der psychologischen Tatsache, daß die Liebe die Wirklichkeit bejaht, Sachen und Menschen mit Ehrfurcht begegnet, sie stehen läßt, wie sie sind, nicht aber nach subjektiven Wünschen umdeutet. Daraus aber ergibt sich wieder, daß der Gewissenhafte der Gemeinschaft gegenüber sich nicht in die Rolle gedrängt fühlt, sein Ich verteidigen zu müssen; vielmehr wird er, weil er aus innerer Klarheit seiner sicher ist, sich an seiner Stelle in die Gemeinschaft einfügen und so sie fördern.

Die Gewissenlosigkeit ist demgegenüber eine große Gefahr für die Gemeinschaft, weil ihr bewußter oder unbewußter — aber wirklicher — Grund die ungeordnete Selbstliebe, eine „Fehlform“ des Ichstrebens ist. Objektiv gefährdet der Gewissenlose ständig das Zusammen-

leben, und zwar sowohl das leibliche Leben, die Wirtschaft wie auch die geistige Begegnung der Menschen im kulturellen und schließlich im religiösen und sittlichen Bereich. Am Beispiel des skrupellosen Verführers, des politischen Hasardeurs, des bedenkenlosen Schriftstellers oder Verlegers, des Filmherstellers oder auch eines gewissenlosen Erziehers und Priesters kann man sich die Gefahr der Gewissenlosigkeit für die Gemeinschaft vergegenwärtigen.

II. Welche Momente beeinflussen und gefährden die Gewissenhaftigkeit?

Das tut zunächst die allgemeine Trägheit, der Zug nach unten, theologisch gesehen: die Folge der Erbsünde mit der Tendenz, sich der sittlichen Anstrengung zu entziehen und nach dem Grundsatz des geringsten Widerstandes zu handeln. In derselben Richtung wirkt der Einzel- und Gruppenegoismus, dem es nicht um die Wahrung der Ordnung und Rechte geht, sondern um den eigenen Vorteil auf billige Weise. Die weitverbreitete Haltung des Massenmenschen: die Scheu vor Andersartigkeit, Selbständigkeit und Verantwortung entzieht der Gewissenhaftigkeit den Boden. Infolgedessen vermögen manche Erzeugnisse der Literatur und Propaganda schnell eine öffentliche Meinung zu schaffen, der die vielen in der Masse erliegen. Sowohl der krasse Individualismus als auch sein Widerpart, der Kollektivismus, untergräbt und zerstört die Gewissenhaftigkeit, weil sie beiden wesensfremd ist: dem ersten, weil er keine Rücksicht kennt, da alles dem Ich dienen muß, dem zweiten, weil er keine selbständige Persönlichkeit anerkennt. Was Wunder, wenn junge Menschen, die in solcher Atmosphäre groß werden und das Beispiel der Erwachsenen sehen und nachmachen, dann selbst gewissenlos werden, einfach weil sie keine wirkliche Gewissenhaftigkeit kennengelernt haben! Schließlich muß noch daran erinnert werden, daß pathologische Charakterzüge etwa von der Art der geltungssüchtigen Psychopathen (Hysterie) u. a. naturgemäß ein Hindernis sind für die Bildung echter gewissenhafter Persönlichkeiten².

III. Tiefenpsychologie und Gewissenhaftigkeit

Es besteht heute Einigkeit darüber, daß das „Überich“ Freud's nicht mit dem Gewissen identisch ist. Freud hat es als eine Art Korrektur für das Ich eingeführt. Entstanden aus der Erfahrung der von den Eltern gegenüber dem Kleinkind angewandten Verhaltensweise, nämlich Lohn und Strafe, womit sie es an die bestehenden Gebräuche gewöhnen wollen, verhindert das Überich, daß das Kind sich seinen Trieben ungehemmt über-

² Müncker, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. 2. Aufl. 1953, S. 167 ff.



läßt. Mit zunehmendem Alter wird es zu einer „Introjektion der Elterninstanz“, die das Ich überwacht und dafür sorgt, daß es im Sinne der elterlichen Autorität handelt. Es ist die im Inneren errichtete Elterninstanz, die jetzt auch in Abwesenheit der Eltern im Äußeren die Anpassung des Ich an die Wirklichkeit, in der es lebt, bewirkt. Das Überich ist nicht starr, sondern relativ, da es in jeder Situation das Ich kontrolliert und es an die jeweilige Wirklichkeit angleichen will. Es hat also einzig in diesem Sinne eine soziale Funktion, nämlich die Anpassung des Ich an die Umwelt.

Auch nach unserer Vorstellung hat das Gewissen eine soziale Funktion und ist in seiner Tätigkeit mitbedingt durch die Erlebnisse der Umwelt, besonders der Eltern³. Aber es ist nicht identisch mit diesem Überich⁴. Das Überich ist „eine von außen übernommene und damit nicht die tiefste Individualität der Person enthaltende Instanz. Wenn es eine solche Individualität überhaupt gibt, so muß sie sich gegen die von außen kommenden Regeln zur Wehr setzen können, muß selbst ein Wissen darum haben, ob und inwieweit diese Wertungen für die eigene Person gut oder schlecht sind“⁵. Von diesem autoritären Gewissen, nämlich dem Überich, macht sich der reifende Mensch allmählich frei, und an seine Stelle tritt ein „autonomes Gewissen“ oder das „personale Gewissen“. „Der Entscheid aus reifem Gewissen ist gerade dadurch gekennzeichnet, daß er aus innerem Drang entspringt und nicht von einem äußeren Wertsystem der Kultur veranlaßt wird ... der Ruf des personalen Gewissens ergeht an das Ich aus der Tiefe seiner eigenen Person!“⁶ Wenn „autonom“ im relativen Sinn verstanden wird als unabhängig von dem Überich und dann nichts anderes besagt als das personale Gewissen, kann man dem zustimmen. Doch scheint mehr damit gemeint zu sein, wie die Erwiderung auf K. Barth's Wort (s. u.) zeigt. Eine absolute Autonomie wäre nur möglich, wenn auch die menschliche Person absolut wäre. Es ist wichtig, daß mit der fortschreitenden Entwicklung der selbständigen Persönlichkeit die Lösung von der Autorität der Eltern ohne Bruch vor sich geht. „Wenn es zu Störungen in dieser Entwicklung kommt und das Überich seine Macht über das Ich behält, dann bleibt das personale Gewissen weitgehend verborgen, und die Selbstverwirklichung der Person kann nicht zustande kommen.“⁷ Aber es bedarf am Anfang der Autorität, um aus der Tendenz nach Befriedigung der primitiven Bedürfnisse des Ich den Weg in die Wirklichkeit des Lebens zu finden. Häfner lehnt mit Recht „extreme Gewissensbildung“ wie die kollektivistische und die asoziale ab. Bei der

³ Häfner a. a. O. 150.

⁴ Caruso, I. A., Psychoanalyse und Synthese der Existenz, Freiburg 1953; Caruso, Die Krankheit des bösen Gewissens, in: Wort und Wahrheit, April 1950, und sein Vortrag auf der Generalversammlung der Görres-Gesellschaft in Münster 1953 u. Caruso, Bios. Psyche, Person. Freiburg-München, 1957. 226 ff.

⁵ Häfner a. a. O. 145.

⁶ Häfner a. a. O. 146 f.

⁷ Häfner a. a. O. 149.

ersten Form wird die „Entscheidung über gut oder böse von der Autorität des Kollektivs gefällt und vom partizipierenden Ich bedingungslos anerkannt. Der höchste Wert ist der Gehorsam, das schlimmste Vergehen der Ungehorsam⁸.“ Hier ist in der Tat kein Raum für das persönliche Gewissen. Das gleiche gilt für das asoziale Gewissen, für das nur die Triebbefriedigung und Angst vor Strafe bestimmende Faktoren sind.

Wenn auf K. Barth's Meinung, „das Gewissen sei Sich-stellen des konkreten handelnden Menschen unter das Gebot Gottes“ gesagt wird, dies sei noch nicht das personale Gewissen, sondern das „Überich“⁹, so dürfte Barth nicht recht verstanden sein, denn er glaubt sicher an eine persönliche Begegnung des Menschen mit Gott im Gewissen. Ferner geht daraus hervor, daß Verf. das Verhältnis des Menschen zu Gott dem jeglicher anderen Umwelt gleichsetzt — heteronom, während wir es tatsächlich als theonom bezeichnen müssen, was aus der Tatsache folgt, daß der Mensch von Gott nach seinem Bilde geschaffen ist und von ihm erhalten wird. Das besagt: der Mensch ist in die Ordnung Gottes hineingenommen. Er ist also nicht im Letzten autonom, vielmehr wie im Sein so auch im Handeln wesenhaft auf Gott hingeordnet. Also erreicht er seine Vollkommenheit — oder tiefenpsychologisch gesagt — sein wahres Selbst nur in der Ausrichtung auf Gott und in der Bejahung und Erfüllung seines Willens, in der Antwort auf seinen Anruf. Theologisch gesehen ist es nicht möglich, das Gewissen zu identifizieren mit dem „Überich“ Freud's oder der Verwirklichung des Selbst im Sinne C. G. Jung's, weil beiden die Wesensbeziehung des Menschen auf Gott fehlt. „Die Stimme Gottes im Gewissen“ ist nichts Fremdes; denn die im Gewissen sich bekundenden „Wertungen“ Gut und Böse werden gerade vom Innersten dieser in Wesenszuordnung auf Gott „existenten“ Person getroffen.

In der Gewissenlosigkeit als einem „Defekt“ wird die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung verbaut, weil dann nicht mehr wahrgenommen wird, wie die Stimme des Gewissens das Ich von einem verfehlten subjektiven Ziel (Wertentwurf) zurückrufen will auf die dem Ich personal gemäße Wertordnung (womit auch die dem Menschen gemäße Ordnung Gottes als des Existenzgrundes für den Menschen gemeint ist). Es ist richtig, wenn v. Gebssattel sagt, daß wo etwa eine „Schuld in bestimmten Haltungen oder Handlungen verborgen wird, dies eine Werdenshemmung auf einem Teilgebiet der Persönlichkeit zur Folge hat“¹⁰.

Die Bedeutung des Gewissens und der Gewissenhaftigkeit für die Persönlichkeit erhellt dann in der Reue¹¹. Freilich muß angemerkt werden, daß dies nur ein Teil der Gewissensfunktion ist, nämlich die Stellung-

⁸ a. o. O. 153.

⁹ a. a. O. 147.

¹⁰ zit. bei Häfner a. a. O. 164.

¹¹ a. a. O. 165 ff.

nahme zu Fehlhaltungen gegenüber der Gewissensregung. Das gute Gewissen ist mehr als das Fehlen des schlechten, und Gewissenhaftigkeit ist etwas Ursprüngliches, Positives, und erschöpft sich nicht in der „Wandlung“, der Rückkehr von der Fehlhaltung! Dennoch ist das Phänomen der Reue wichtig zur rechten Gewissensbildung. Es ist möglich, aus der Erinnerung an eine (schuldhafte) verkehrte Tat diese zu verurteilen, weil sie schlimme Folgen hatte. Das ist noch keine wahre Reue, denn hier wird nur die Folge und nicht die Handlung selbst verurteilt, vielmehr heimlich die ihr zugrunde liegende falsche Einstellung des Ich festgehalten. Echte Reue will nicht ausweichen, nicht bloß bedauern und nach Entschuldigungen suchen. Sie nimmt die vergangenen schuldhaften Handlungen als zum „Ich“ gehörig: „Das habe ich getan. Dazu bin ich fähig.“ Dies führt zur Erschütterung der Selbstsicherheit, die ja zu einem falschen „Wertentwurf“ (subjektiven Ziel) geführt hat. Wenn wir in der Reue im Tiefsten „innewerden“, daß wir durch die Schuld die uns gemäße innere Ordnung verlassen haben, so ist dieses Innewerden nicht eine bloß rationale Erkenntnis, sondern ein schmerzvolles Erleben ähnlich dem beim Verlust eines wertvollen Menschen. Echte Reue ist nicht das Ableugnen einer begangenen Tat, sondern ein Sich-Losmachen von der zur Tat führenden falschen Einstellung, das schmerzlich ist, weil ein „Stück vom Ich“ aufgegeben werden muß, das sich noch dagegen wehrt. Gelingt es, das verkehrt tendierende Ich aufzugeben, so wird der Weg frei für die Bejahung der „personalen Wertordnung“, „das Ich wird imstande sein, sich verwandelt durch ein neues personales Wertstreben wiederzufinden... das Ich erfährt selbst eine Weitung des Wertentwurfs“¹².

Damit ist dann auch das angedeutet, was wir psychologisch und theologisch den echten „guten Vorsatz“, den Willen zur Besserung nennen. Aus der — nicht nur rationalen — Erkenntnis, daß das Ich die innere Ordnung zerbrochen und sich selbst den Weg zur vollen Entfaltung des „Selbst“ (Persönlichkeit) versperrt hat, erfolgt in der „Seinsreue“ (Scheler) die Wendung zu der Ordnung, die so maßgebend ist, daß ohne ihr Einhalten die Persönlichkeit zugrunde geht. Wenn Häfner¹³ sagt: „Die subjektive Schuld ist getilgt, wenn der Wertentwurf, aus dem die Tat hervorging, nicht mehr existiert, denn das Ich ist nunmehr in diesem Bereich wieder mit seinem personalen Wertgrund eins geworden“, so erinnert das an die katholische Lehre, daß die vollkommene Reue die Schuld tilgt. Diese wird nicht nur vergessen, nicht verdrängt, also subjektiv für getilgt gehalten oder „zugedeckt“; sie ist wirklich nicht mehr da. Allerdings muß theologisch daran festgehalten werden, daß die Schuld nicht nur ein psychologisches Faktum, nämlich Fehlentwicklung, Festhalten des Ich — seiner selbst wegen — ist, vielmehr „Schuld vor Gott“, in dessen Lebensordnung ja der Mensch steht. In der schmerzvollen Abkehr von der

¹² a. a. O. 170.

¹³ a. a. O. 170.

Schuld und der Rückkehr des ganzen Ich zur personalen Ordnung tritt der Mensch wieder in die Gemeinschaft mit Gott ein, und so ist zu verstehen, daß wo Gemeinschaft mit Gott in der Liebe ist, auch keine Schuld mehr sein kann. Es ist notwendig, von der Theologie her zu betonen, daß es ihr nicht bloß um psychische Vorgänge geht, sondern um objektive Begegnung des Menschen mit Gott, in der jede Unklarheit, die pantheistische Vorstellung, als sei der Mensch im Kern ein Stück von Gott und nicht wesentlich von ihm verschieden, ausgeschlossen ist. Die Schuld wird erst getilgt durch einen Akt Gottes, durch Eingießen der Gnade, der göttlichen Liebe. Zu deren Aufnahme muß allerdings das Herz bereitet sein durch die Reue als Umkehr von der verkehrten Ichhaltung; und auch dies geschieht unter dem Einfluß der helfenden Gnade. Das Ich steht anthropologisch gesehen in der rechten Ordnung erst, wenn sowohl das reine Selbst gewonnen ist als auch der Platz in der Umwelt, die ja auch nicht bloß psychisch, sondern real existiert. Zu dieser Umwelt gehört aber auch die Wirklichkeit Gottes. Die echte Reue — sowohl im psychologischen als auch im theologischen Sinn — führt notwendig auch zur „Besserung“, nämlich zur Befreiung aus der Ichverhaftung, aus der Illusion und Isolierung heraus zum Gehen in der umgekehrten Richtung, zur Einordnung in die umfassende Wirklichkeit, die gebildet wird durch das Naturgeschehen, die Menschen und Gott. Dort zeigt sich dann als Wirkung die oben angeführte Bedeutung des gewissenhaften, d. h. aus innerer Klarheit und Geradheit handelnden Menschen, für die Gemeinschaft.

Die Individualpsychologie A. Adlers gibt wertvolle Anregungen für die Erziehung zur Gewissenhaftigkeit¹⁴. Man muß freilich die Einseitigkeit erkennen und korrigieren, die in dem Grundsatz liegt: „Für den Erziehungsprozeß muß die Gemeinschaft im Mittelpunkt stehen.“¹⁵ Die Individualpsychologie hat richtig erkannt, daß die starke Betonung der Autorität leicht zu einer bloß äußerlichen Gesetzesbeobachtung führt, die nicht mit Gewissenhaftigkeit zu verwechseln ist und beim Nachlassen des Druckes und der Furcht vor Strafe auch bald aufhört. Das durch sie erzeugte Minderwertigkeitsgefühl führt nach individualpsychologischer Ansicht gerade zu Fehlhandlungen in der Gemeinschaft, die dieser selbst wieder zum Schaden gereichen. Wenn Adler eine Erziehung fordert, die darauf hinzielt, daß der Mensch sich in die Tatsächlichkeit des Lebens hineingewöhnt, so kann man dem nur zustimmen; ebenso seiner Meinung, daß das Machtstreben (Egoismus) dem im Wege steht und deshalb abgebaut werden muß. Es ist auch richtig gesehen, daß Lohn und Strafe, die zu der jeweils geforderten Handlung keine Beziehung haben, auch keine persönliche Gewissensbildung be-

¹⁴ vgl. meine Schrift: Die Individualpsychologie A. Adlers, dargestellt und kritisch untersucht vom Standpunkt der katholischen Moraltheologie, Düsseldorf 1934, S. 66 ff.

¹⁵ Wexberg, Handbuch der Individualpsychologie, München 1926 I. S. 326.

wirken. Adler verlangt eine „ermutigende Erziehung und Erziehung zur Verantwortung, die freilich eine „logische, nicht ethische Verantwortung“ sein soll und die aus der rechten Einsicht in die notwendig wirkenden Gesetze der Gemeinschaft von selbst folgt“¹⁶. Auch der Hinweis darauf, daß ohne Liebe keine Erziehung möglich ist, geht aus der Grundthese Adlers hervor, daß alles um die Gemeinschaft geht, und daß die Einstellung zu ihr im Gemeinschaftsgefühl erlebt wird. Diese in der Praxis und Theorie der Individualpsychologie gewonnenen Erkenntnisse bedürfen der Korrektur, wie es in meiner Arbeit¹⁷ geschehen ist. Eine solche Korrektur hat auch die „komplexe Psychologie“ C. G. Jungs gebracht. Das Fehlen jeglichen Verständnisses für die Berechtigung und den Wert religiöser Erziehung nimmt bei der Individualpsychologie nicht wunder, schränkt aber auch deren Anwendungsmöglichkeit damit ein. Das gleiche muß gesagt werden von der Überbetonung der Gemeinschaft und der ausschließlichen Bewertung der Persönlichkeit von ihr her, weil die Bildung der Persönlichkeit aus echtem Selbstwert nicht gesehen wird. Darum ist auch die Individualpsychologie nicht imstande, die echte Gewissenhaftigkeit zu formen, eben weil diese primär erwachsen muß aus der inneren Ehrlichkeit, aus dem Streben, die personalen Anlagen um der Treue zu sich selbst willen, worin die Treue zum Willen Gottes enthalten ist, zur vollen Entfaltung zu bringen. Daß bei dieser Auffassung die Gemeinschaft zu ihrem vollen Recht kommt, ist oben gesagt worden.

Ganz offenbar trifft die Erziehung zur Gewissenhaftigkeit das wichtigste Anliegen aller Erziehung überhaupt. Sie muß demgemäß auf das Grundsätzliche gerichtet sein, freilich nicht bloß abstrakt formal, sondern in den konkreten Einzeltugenden. Die Erziehung zu irgendeiner Tugend darf aber auch nicht isoliert werden, muß vielmehr im Rahmen der Gesamterziehung geschehen. Soll sie einen wirklichen Beitrag zur Formung der Gesamtpersönlichkeit liefern, so muß sie mehr als „Dressat“ sein; sie muß zwar von außen kommen, denn Erziehung ist Wachstums- und Reifungshilfe, darf aber nicht bloß bei Äußerlichkeiten stehen bleiben, muß vielmehr möglichst den Kern anpacken, also den inneren Menschen. Erziehung geschieht bewußt und unbewußt, beabsichtigt und unbeabsichtigt. Die letzte mag u. U. die wirksamste, nachhaltigste sein, wenn nämlich das Kind das Verhalten der Erzieher beobachtet und davon so beeindruckt wird, daß es sein eigenes Verhalten danach einrichtet. Es stellt zunächst noch keine rationalen Überlegungen an, „merkt sich“ aber seine Beobachtungen und persönlichen Erfahrungen und macht sich mit der Zeit auch seine Gedanken darüber. Der Erzieher „will“ hier nichts erreichen, er handelt einfach im Blickfeld des Kindes. Sein rechtes oder unrechtes, beherrschtes oder triebhaftes, charakterfestes oder nach Nützlichkeit sich richtendes,

¹⁶ vgl. Wexberg I 295 und meine Arbeit S. 69.

¹⁷ S. 162 ff.

also sein gewissenhaftes oder gewissenloses Verhalten, macht aber auch schon auf das Kind Eindruck, einfach schon deswegen, weil dieses davon betroffen wird. Der Gewissenlose macht sich nichts daraus, bedenkt das gar nicht, weil sein Interesse nur auf sich selbst geht. Der Gewissenhafte aber weiß sich ganz selbstverständlich auch mitverantwortlich, und ohne es jedesmal zu wollen wirkt er „erzieherisch“ im guten Sinne.

Die beabsichtigte Erziehung ist doppelt: durch das Beispiel und das Wort. In der Tat gehört zur naturentsprechenden und wirksamen Erziehung auch das gute Beispiel. Nicht „um einen guten Eindruck zu machen“; das wäre schon eine falsche Zielsetzung, die mit der Zeit als solche erkannt würde und wegen ihrer Unsachlichkeit gerade nicht erzieherisch wirkte und auch noch den beabsichtigten „guten Eindruck“ ins Gegenteil verkehrte. Dennoch darf und muß wie alle Erziehung auch die zur Gewissenhaftigkeit auch durch das bewußte gute Beispiel geschehen. Am Erzieher soll das Kind sehen, wie es recht ist, wie man es machen muß. (Vgl. Mt 5, 16: Euer Licht leuchte vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen.) Es wäre natürlich weltfremd zu meinen, mit dem guten Beispiel wäre der Erziehung genug getan. Der Belehrung durch das Wort kann nicht entraten werden. Das fordert einfach wieder die Ganzheit der menschlichen Person, zu der auch als Wesenselement der Verstand gehört. Es braucht auch nur an die für jede Erziehung geltende Regel erinnert zu werden, daß die Erkenntnis der Ziele und deren Begründung wirksame Motive für das Handeln liefert. Der Erzieher soll weniger „überreden“ als „überzeugen“. Auch darauf hat die Tiefenpsychologie, besonders die Individualpsychologie mit Recht aufmerksam gemacht. Das gilt für das Kind entsprechend seinen verschiedenen Altersstufen, seinem Fassungsvermögen, aber noch mehr auch für den Erwachsenen. Ein aktuelles Beispiel dafür in unserer Zeit ist etwa die Erziehung zur Gewissenhaftigkeit im Straßenverkehr.

Im Anschluß an die vorhergehenden Überlegungen mögen einige Hinweise für die praktische Führung zur Gewissenhaftigkeit folgen. Dabei ist nicht nur die Wissensbildung der Kinder gemeint. Was beim Kinde grundgelegt werden muß, bedarf der Weiterführung bei Jugendlichen und Erwachsenen. Wo die solide Grundlage im Kindesalter versäumt wird, ist die Korrektur im späteren Leben schwierig, aber keineswegs unmöglich. Auf die rechte Einsicht und die konsequente Anleitung zur Anwendung dieser Erkenntnisse kommt es mehr an als auf bloße Gewöhnung, wenn anders das Ziel ist: der gewissenhafte, d. h. selbständig, frei und verantwortlich sich entscheidende Mensch. Wenn schon Lohn und Strafe als Erziehungsmittel angewendet werden sollen, so müssen diese „situationsgerecht“ sein und nicht als sachfremder Eingriff einer Machtinstitution gedacht und empfunden werden. Das geschieht, wenn dem Fehlenden eine Strafe begründet und ihm gezeigt wird, wie sie eine Wiederherstellung der gestörten Ordnung sein will und er nun, indem er sie

übernimmt, sich wieder in die Ordnung einfügt. So angewandt, bleibt die Autorität bestehen, wirkt aber nicht fremd. Das ist auch zu betonen, wenn die Autorität Gottes als Motiv vorgestellt wird: Gott ist dem Menschen nicht fremd, weil Er ihn nach seinem Bilde und zur Ähnlichkeit mit sich erschaffen hat, und der Mensch nun immer „Gott begegnet“ (s. oben S. 35). Gegenüber der großen Gefahr der Massensuggestion in unserer Zeit muß ernstlich versucht werden, zweierlei einleuchtend zu machen: einmal die Oberflächlichkeit, Konfusion und Täuschung der meisten „Urteile“ der Masse, der sog. öffentlichen Meinung, was sich an konkreten Beispielen unschwer nachweisen läßt. So verliert der verführerische Nimbus der Masse seine Eindrucksfähigkeit. In Verbindung damit sollte dann aufgezeigt werden, wie es dem Sein und der Würde der Person widerspricht, wenn an Stelle der Persönlichkeit das anonyme „man“ tritt, das keinen Selbstwert hat und keine Verantwortung kennt. Die ermutigende Erziehung müßte von dem Minderwertigkeitsbewußtsein und seiner evtl. Überkompensation zu dem gesunden Stolz und Mut des selbständigen und verantwortungsbereiten Menschen führen, der nach seinem Gewissen handelt, ohne zu fragen, „wie man es hier machen soll“, d. h. was die anderen machen. M. E. ist es sehr wichtig, daß Menschen dazu gebracht werden, das Erhebende zu erkennen und zu fühlen, das darin liegt, daß sie die innere Freiheit haben, anders zu handeln als die vielen, die keine eigene Meinung haben!

Hierzu ist auch ein ausgezeichnetes Mittel die Gewöhnung an den „fruchtbaren Empfang“ des Bußsakramentes. Dies ist zu verstehen sowohl im psychologischen als auch im religiösen Sinn. Einmal führt die Gewissenserforschung, wenn sie recht angestellt wird, zur Selbsterkenntnis und Gewissensbildung, indem sie die Selbsttäuschung aufdeckt. „Zur rechten Bildung des Gewissens kommt alles darauf an, daß man seinen Platz und den persönlichen Pflichtenkreis inmitten der für alle geltenden Gottesordnung immer besser erkennt¹⁸.“ „Die erste Gewissensfrage ist immer: wie stehe ich in Schuld vor dem heiligen Gott? Dann erst kommt die zweite: wie muß ich es beichten?“¹⁹ Die Gewissenserforschung darf nicht bei dem äußeren Geschehen stehen bleiben, muß vielmehr nach den inneren Wurzeln dafür fragen und nach den verborgenen, tiefer liegenden Grundhaltungen und auch nach den feineren Regungen des Gewissens. Damit dies aber nicht eine bloße Selbstanalyse bleibt und überhaupt erst zur Gewissenhaftigkeit führt, muß als Vergleichspunkt für das tatsächliche seelische Geschehen das „Soll“ mit erfaßt werden: „Was müßte ich sein? Wie könnte und sollte ich denken und wollen und handeln?“ Daß dieses „soll“ nicht nur psychologisch und einzig durch das „Selbst“ bestimmt wird, sondern durch die auf Gott bezogene und von ihm normierte

¹⁸ Gesang- und Gebetbuch für das Bistum Trier 1955 Nr. 560, S. 628.

¹⁹ a. a. O. Nr. 552. S. 610.

Seinsordnung der konkreten Individualnatur, versteht sich jetzt von selbst. Echte Gewissenhaftigkeit entsteht nur, wo die Persönlichkeit sich „autonom“ — in dem oben beschriebenen Sinne — um „die personale Ordnung“ zu verwirklichen aus Treue zu sich selbst bestimmt (wobei dann der Bereich der Gemeinschaft und des Religiösen mit erfaßt werden). Von der Bejahung dieses Zieles her wird dann erst die in der Gewissens- erforschung erlangte Selbsterkenntnis auch in die Gestaltung der Gesamt- persönlichkeit eingeordnet. Mit der Bejahung ist der positive Weg be- schritten. In ihn ordnet sich von selbst die Reue und der gute Vorsatz ein, wieder in dem oben gegebenen Sinne: aus der schmerzhaften Erkenntnis des Verfehlens jener personalen Ordnung erfolgt mit der erneuten Be- jahung dieser Ordnung die Umkehr, d. h. religiös: Abkehr von der Un- ordnung der Sünde und Hinkehr zur Gottesordnung, zu Gott selbst. Der religiöse Mensch, der Christ, hat in der Autorität Gottes ein sehr starkes Motiv zu Gewissenhaftigkeit und Verantwortlichkeit. Wie aber jede Tu- gend erst in der Liebe ihre Vollendung findet, so auch wie schon oben gesagt die Gewissenhaftigkeit. Die Liebe bleibt nicht bei der Furcht vor Strafe oder Schaden stehen; aus innerer Verbundenheit und freudiger Bejahung hat sie eine die Persönlichkeit formende und die Gemeinschaft aufbauende Lebenskraft. Echte Liebe wirkt der Selbstsucht entgegen durch die Hingabe ihrer selbst, durch den Einsatz „für die Sache“, das Ganze, für andere. Sie überwindet die gedankenlose Oberflächlichkeit, indem sie „sich sorgt“. Wahre Liebe spürt Verantwortung und will Ver- antwortung haben, nicht zu einer fiktiven Erhöhung des Ich, wohl aber, weil sie aus der Verbundenheit wesensmäßig dienen und tragen, Schaden vermeiden, Ordnung und Gemeinschaft aufbauen will. So ist eine grundsätzliche Erziehung zur Liebe auch die beste Erziehung zur Gewissenhaftigkeit. Ist das schon rein psychologisch richtig, so bleibt es auch gültig in der christlichen Liebe, ja hier erfährt es seine höchste Vollendung; denn sie ist Nachahmung der göttlichen Liebe, die für alles sorgt, Nachahmung der Liebe Jesu, der zur Wiederherstellung der Gottesordnung sein Leben eingesetzt hat; ja sie ist Teilnahme an dieser göttlichen Liebe. So bedarf es nur geringer Über- legung, um zu erkennen, daß Menschen, die aus solcher Liebe handeln, die am meisten verantwortungswilligen und gewissenhaften sind!

BERICHTE

Professor Dr. Hermann Junker achtzig Jahre alt

(29. 11. 1957)

Die Theologische Fakultät Trier benutzt diese Gelegenheit, um in ihrer Zeitschrift diesem hervorragenden Gelehrten ihre verehrungsvollen Glückwünsche auszusprechen. Seiner nun über fünf Jahrzehnte umfassenden erfolgreichen Forschertätigkeit eine entsprechende Würdigung zuteil werden zu lassen, kann nicht Ziel dieser kurzen Zeilen sein, sondern nur der tiefen Verehrung Ausdruck zu geben, die wir für diesen Mann und sein wissenschaftliches Lebenswerk empfinden.

Mit seiner Doktordissertation „Über das Schriftsystem im Tempel der Hathor in Denderah“, über die Adolf Erman und Friedrich Delitzsch referierten, und mit der er am 21. Dezember 1903 in der Philosophischen Fakultät der Universität Berlin unter dem Dekanat von Max Planck promovierte, und mit seiner „Grammatik der Denderah-Texte“ (Lpzg. 1906) hat er den Grund gelegt zu der umfassenden Kenntnis der ägyptischen Sprache und Schrift, auch in ihren lokalen und geschichtlichen Sonderprägungen, welche die Grundlage für seine Arbeit in der Erforschung der ägyptischen Denkmäler der verschiedensten Epochen und Gattungen wurde. Neben der Meisterschaft in der Erforschung der Literaturdenkmäler erwarb er sich in vieljähriger Ausgrabertätigkeit in verschiedenen geographischen Bezirken des Alten Ägyptens und Nubiens eine Beherrschung der Methoden und der Ergebnisse der Archäologie, die ihn zu einer anerkannten Autorität auf diesem Gebiete machte. Daß er als Nebenarbeit bei anstrengender Ausgrabungstätigkeit auf dem Boden des alten „Nubien“ auch noch Zeit fand, folkloristische Erzählungen und Beschreibungen in dem heutigen Dialekt jener Gegend wissenschaftlich aufzuzeichnen und (zusammen mit H. Schäfer) als „Nubische Texte“ (Wien 1913 und 1921) herauszugeben, zeigt die Vielseitigkeit seines Forschungsinteresses. Wenn man die umfangreichen und mit mustergültiger Sorgfalt bearbeiteten Bände seiner Veröffentlichungen durchblättert, so steht man in ehrfürchtiger Bewunderung vor einer Arbeitsleistung, die durch ihre wissenschaftliche Genauigkeit und durch ihre wertvollen Ergebnisse ihrem Verfasser einen Platz in der ersten Reihe der Ägyptologen verschafft hat.

Seiner Heimatdiözese Trier blieb Hermann Junker stets eng verbunden, obwohl sein Beruf als Universitätsprofessor in Wien und seine archäologische Forschungsarbeit in Ägypten ihn weit von ihr fortführten. Bischof Korum, der ihn (1900) zum Priester weihte, seine Studien verständnisvoll förderte und seiner wissenschaftlichen Arbeit stets lebhaftes Interesse entgegenbrachte, hat er seine erste größere wissenschaftliche Veröffentlichung „in Dankbarkeit gewidmet“. Auch mit dem Trierer Priesterseminar, in dem er nicht nur seine theologische Ausbildung bekommen, sondern auch die Liebe und Begeisterung für seine Fachwissenschaft geschöpft hat, blieb er verbunden durch seine Studienfreunde, Bischof Bares und den Kirchenhistoriker Matthias Schuler, die beide dort als Professoren gewirkt haben. Aus dieser Verbundenheit heraus nahm er die Ehrenmitgliedschaft an, welche die 1950 im Seminar errichtete Theologische Fakultät Trier ihm anbot. Mit dem Elogium der Ehren-

urkunde, die sie ihm damals in künstlerischer Ausführung überreichte, möchte sie auch ihren Gruß zu seinem heutigen Festtag zusammenfassend beschließen:

*Rev. D. Professori Dr. Hermann Junker,
qui investigationi rerum aegyptiacarum vitam assiduo labore impendit, uberrimis
studiorum suorum fructibus cognitionem historiae morumque Nilicolarum
multum propevit insignemque laudem apud doctos viros ubique terrarum
adeptus*

*lumen et decus patriae exstitit,
Facultas Theologica Trevirensis optat et ominatur laeta
ad multos annos!*

Hubert Junker, Rektor der Fakultät

Kirchengeschichte als Auftrag

Joseph Lortz 70 Jahre alt¹

(13. 12. 1957)

Herr Ministerpräsident! Exzellenzen! Meine Damen und Herren! Hochverehrter Lehrer und Freund!

Wenn ich mich zum Sprecher der wissenschaftlichen Freunde und Weggenossen, der Kollegen und Schüler des Jubilars mache, dann habe ich damit nach so vielen erlauchten Vorrednern sicher keine leichte Aufgabe. Gilt es ja in kurzen Worten die Fülle und Weite eines reichen Lebens aufzuzeigen und dabei in Dankbarkeit anzudeuten, was uns, den Schülern und Freunden, aus ihm zugewachsen ist. Die Weite dieses Lebens dokumentiert sich schon räumlich in den Orten, die es zum Schauplatz hatte: Luxemburg, Rom, Fribourg, Bonn, Würzburg, Passau, Braunsberg, Münster, Trier und Mainz. Diese Stationen umfassen nicht nur Deutschland von all seinen Grenzen her, sondern sie beziehen auch Europa zu einem guten und entscheidenden Teil mit ein.

Fortgehen bedeutet aber meist mehr, als einen Ort verlassen, um für Leben und Tätigkeit einen neuen aufzusuchen. Vielfach schließt dieses Fortgehen ein, daß der alte Lebensraum zu eng wurde und die weitere Entfaltung zu hindern drohte. Dies vor Augen haben, heißt sich bewußt machen, daß das Leben von Joseph Lortz nicht nur räumlich weit, sondern auch an inneren Spannungen und schöpferischen Belastungen reich ist.

Das ist wiederum bedingt von der Weite und der Dynamik seines Werkes und von der Notwendigkeit, die Vielfalt immer neu zur Einheit zu binden. Synthese ist so nicht zufällig ein Schlüsselwort der Geschichtsbetrachtung unseres Jubilars. Hier sieht er die Kategorie, die allein uns fähig macht, die Fülle und Vielseitigkeit der Wirklichkeit, vor allem aber den Reichtum der katholischen, das heißt universalen Kirche und ihre Überlegenheit über alle anderen Religionen und Systeme einigermaßen zu begreifen². Ich kann eine Plastik oder eine Vase in ihrer vollen Gestalt nicht erfassen, wenn ich sie nur von einer Seite betrachte; auch das Nebeneinander vieler Teilaspekte kann mir das Ganze nicht vermitteln. Ich muß die vielen Bilder zur vollen Wirklichkeit integrieren. Die Kraft der Synthese erweist sich dann in der Fähigkeit, bei standortbedingter Teilsicht das Ganze zu realisieren. Heißt ja verstehen,

¹ Vorliegende Rede wurde gehalten beim Festakt zu Ehren von Joseph Lortz am 12. Dezember 1957 im Auditorium Maximum der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.

² J. Lortz, Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung, 19. Auflage, Münster 1957, S. 23 f.

den Teil im Ganzen als sinnvoll zu erfassen. Von der Kraft zu dieser Synthese hängt gerade in unserer geschichtlichen Stunde besonders viel ab. Denn heute ist aus den Geschichten der verschiedenen Kulturkreise die eine Weltgeschichte geworden.

Zum ersten Male münden die Wege des Abend- und Morgenlandes, der großen östlichen Kulturen und der sogenannten Naturvölker in den einen Weg der einen Welt zusammen. Der Historiker hat damit dem Menschen unserer Tage zu einem historischen Selbstverständnis zu verhelfen, das der vollen Wirklichkeit Rechnung trägt und dessen Rahmen so weit ist, daß er für alle Völker Raum hat.

Ist damit schon viel verlangt, dann wird für den Christen die Aufgabe der Synthese noch ungleich größer und schwerer. Denn für ihn ist neben der erfahrbaren Wirklichkeit in ihrer heute sichtbaren Fülle und Weite noch die Welt der Offenbarung gegeben. Diese nimmt der Christ nicht bloß additiv hinzu, sondern er versucht, von ihrem Blickpunkt aus und in ihrem Lichte die irdische Wirklichkeit zu begreifen und in das Ganze einzuordnen. Damit ist zu leisten die Synthese von Natur und ihrer übernatürlichen Erfüllung in der Gnade Christi, von Wissen und Glauben, von Schöpfungsordnung und Erlösungsordnung, von Staat und Kirche, von Welt und Heilsgeschichte.

Joseph Lortz wäre nicht katholisch, wenn er nicht immer in gläubigem Optimismus an der Möglichkeit und Aufgabe dieser Synthese festgehalten hätte. Das scholastische Axiom: die Gnade setzt die Natur voraus, zerstört sie nicht, sondern führt sie zur Vollendung, hat er nicht nur immer wieder angeführt, sondern auch in seiner Geschichtsbetrachtung und in der Deutung der Gegenwart fruchtbar zu machen versucht. Weil im Logos und auf ihn hin alles geschaffen ist, hat alle Wirklichkeit im fleischgewordenen Wort seinen Platz, kann sie aber auch nur in ihm zur vollen Erfüllung kommen. Die Lehre Justins von den *λόγοι σπερματικοί* ist für Lortz so mehr als die Frucht seiner wissenschaftlichen Beschäftigung mit Tertullian und den anderen frühchristlichen Apologeten³. Sie ist, wenn man so sagen darf, Ausdruck eines Lebensgefühls und Schlüssel zur Erkenntnis der geschichtlichen Wirklichkeit und zu ihrer Bewältigung.

Freilich weiß der Christ und Theologe Joseph Lortz, und die letzten Jahrzehnte haben es ihm wie uns allen in bitterer Erfahrung drastisch bewußt gemacht, daß die vom Christen und von der Christenheit geforderte Synthese nur unter dem Kreuz zu verwirklichen ist. Sie ist schwer, nicht allein weil unsere Kräfte beschränkt und sehr hohe und heilige Werte in unsere Menschenwelt hineinzunehmen sind, sondern weil hier wie nirgends sonst mit dem Bösen und mit der Sünde zu rechnen ist. Die geschöpfliche Wirklichkeit ist immer wieder versucht, sich in Autonomie zu behaupten, sperrt sich gegen die Selbsthingabe und sucht ihre Mitte immer wieder in sich selbst zu begründen. So ist kein Mensch, kein Volk und keine Zeit denkbar ohne den Kampf gegen Christus, der in sein Eigentum kam und kommt, aber von den Seinen nicht aufgenommen wird.

Deshalb brauchen wir uns nicht zu wundern über die der christlichen Wahrheit und der christlichen Verwirklichung entgegentretenden Mächte. Dieser Widerstand entbindet uns aber auch nicht von der Pflicht der Auseinandersetzung mit dem Geist der Zeit, oder besser davon, aus der Wahrheit und der Kraft Christi heraus, die Zeit zu gestalten. Denn Christentum ist nicht Abwehr, sondern Hingabe, nicht Selbstschutz, sondern Wagnis, nicht Sicherung, sondern Sendung. Lortz hat bei verschiedenen Anlässen darauf hingewiesen, daß alle

³ J. Lortz, Tertullian als Apologet, 2 Bde., Münster 1927/1928.

geistigen, sozialen und politischen Bewegungen, mögen sie noch so viele positive Ansätze zeigen, die Tendenz zum Naturalismus haben; das heißt sie neigen zur Weltimmanenz und sind bestrebt, sich selbstherrlich gegen Christus abzuschließen bzw. sich von ihm abzusetzen. Aufgabe der Christen ist es, jeweils die positiven Ansätze aufzugreifen und aus der Kraft der Gnade und Wahrheit zu vollenden. Von ihrer religiösen Kraft, wenn auch nicht von ihr allein, wird es abhängen, ob eine Zeit christlich wird oder wenigstens für Christus geöffnet bleibt. Kein Wunder, daß das Fleisch in Fäulnis übergeht, wenn es nicht gesalzen wird oder das Salz schal ist.

Von hier aus verstehen Sie, weshalb der Jubilar in seiner Geschichtsbetrachtung statt nach den sogenannten Mißständen vor allem nach der religiösen Substanz und Kraft einer Zeit gefragt wissen will⁴. Freilich kann es Zeiten geben, in denen die Kirche und der Christ sich vor der Welt verschließen müssen, um die Substanz zu retten, um nicht der übermächtigen Versuchung oder dem Terror zu erliegen und so der Welt gleichförmig zu werden. Das darf dann aber nicht in Selbstzufriedenheit oder gar Selbstgerechtigkeit geschehen, sondern im Geist der Buße und des Gebetes, wodurch die Spannung zur Welt und der Wille zur Mission bzw. Synthese lebendig bleiben.

Sicher darf aber die bloße Gefahr, Verwundungen zu erleiden, mich nicht schon vom Kampfe abhalten; und die Tatsache, daß im Kampf der Geister der eine oder andere gescheitert ist oder sich Blößen gab, gibt denen nicht recht, die von vorneherein zuhause blieben und kapituliert haben. Nehmen wir nur Gestalten wie Johann Michael Sailer und Hermann Schell. Sicher kann man bei ihnen selbst oder in ihrer Umgebung auf Fehler, Irrtümer oder wenigstens auf Konzessionen an den Zeitgeist hinweisen. Auf's Ganze gesehen aber sind sie der lebendige Beweis dafür, daß die Kirche nur dann Führerin der Völker sein kann, wenn sie sich mit den geistigen Kräften einer Zeit auseinandersetzt, sie aus der katholischen Fülle heraus bewältigt und für das Verständnis der Offenbarung fruchtbar macht.

Joseph Lortz hat sicher laut und immer wieder die eine und unabdingbare Wahrheit betont, die allein uns frei machen kann, aber er hat nicht weniger auf die Gefahr aufmerksam gemacht, diese Wahrheit mit Korrektheit, gar mit negativer Korrektheit zu verwechseln. Gerade wo die formelle Häresie fehlt, bleibt die Frage, ob nicht eine innere Ermattung und Blutleere als größere, weil schleichende und deshalb schwerer zu bekämpfende Gefahr die Kirche bedroht.

Meine Damen und Herren! Vielleicht ist während meiner bisherigen Ausführungen in Ihnen die Frage aufgestiegen, ob es mir um die Geschichte geht oder um eine Analyse der Gegenwart, oder gar um die Verteidigung bestimmter Verhaltensweisen in ihr. Ich möchte sagen um all das, weil man eben die Geschichte von der Gegenwart und unserem Verhalten in ihr nicht trennen kann. Die Einsicht in den innersten Zusammenhang von Vergangenheit und Gegenwart und von ihrer gegenseitigen Abhängigkeit ist ja eine der fruchtbarsten Ansätze der Geschichtsbetrachtung von Joseph Lortz.

Damit komme ich zum zweiten Gedanken, den ich heute abend kurz herausstellen möchte. Für unseren Jubilar erschöpft sich die Geschichte nicht in Tatsachen, die in sich abgeschlossen sind und von uns möglichst genau und objektiv festgestellt werden müssen, in Vorgängen, aus denen wir höchstens

⁴ J. Lortz, Zur Problematik der kirchlichen Mißstände im Spätmittelalter, in: TThZ 58 (1949) 1—26; 212—227; 257—279, S. 14 f.

lernen, die wir aber nicht mehr ändern können. Geschichte ist für ihn nichts Abgeschlossenes, schlechthin Vergangenes, sondern Geschichte ist Vergangenheit, die in die Gegenwart hineinreicht⁵. Das in doppelter Hinsicht:

1. Die Vergangenheit wirkt fort und nimmt Einfluß auf die Gegenwart. Nicht aber bloß im Sinne einer mechanischen Ursachenreihe, bei der a auf b, b auf c und c auf d wirken, wonach die Ereignisse Glieder einer Kette wären, die im Heute endet und frühere Geschehnisse nur durch die Vermittlung der uns Nächststehenden mit uns Verbindung hätten und auf unser Schicksal Einfluß nehmen könnten. Nein, jede Zeit ist uns unmittelbar und irgendwie gleichzeitig, sie hat für uns Bedeutung und kann sie jeden Tag in höherem Maße bekommen. Anders wäre das Phänomen der Renaissance ja auch gar nicht zu erklären.

2. Die Vergangenheit wirkt nicht nur auf die Gegenwart, wir sind nicht nur von ihr betroffen, sondern umgekehrt ist sie uns auch aufgetragen. In der Gegenwart wird die Vergangenheit erfüllt, erfährt sie eine Sinnanreicherung bzw. weitere Sinnverfehlung. Mißverstehen Sie mich bitte nicht, ich will nicht etwa die Objektivität und Unveränderlichkeit der Fakten verflüchtigen. Die Tatsache, daß Luther am 31. 10. 1517 an der Schloßkirche in Wittenberg seine 95 Thesen angeschlagen hat, ist heute so wahr wie gestern, daran wird sich auch in 1000 Jahren noch nichts geändert haben. Aber was für einen Sinn dieses Faktum hat, darüber ist noch nicht das letzte Wort gesprochen, was es für ein Vorzeichen bekommen wird, das hängt auch von uns ab. Das geschichtliche Ereignis kann durch unser Handeln in einen neuen Sinnzusammenhang aufgehoben werden.

Der 30. Januar 1933 und die folgenden Ereignisse sind für uns Deutsche und für die Welt bittere Tatsachen, und wir können sie nicht ungeschehen machen. Aber wer wollte sagen, daß sie abgeschlossen sind. Ob diese Schuld zu einer *felix culpa* wird oder zu der Tat, die forzeugend Böses gebären muß, das hängt von uns und von den nachfolgenden Generationen ab.

Das Phänomen der Reue und ihrer entgiftenden und verwandelnden Kraft gibt es nicht nur im Leben des Individuums.

Dem Christen dürften die hier vorgetragenen Ansichten einigermaßen selbstverständlich sein. Denn er weiß, daß in Christus alles seine Erfüllung findet und der letzte Sinn alles Geschehens erst mit der Parusie, mit der Wiederkunft des Herrn deutlich wird. Die Zeitenrechnung nach Christi Geburt ist ja keine Angelegenheit bloßer Konvention, sondern für uns Ausdruck der Wahrheit, daß von der Existenz dieses Christus Jesus aus die Sinngebung aller anderen Existenzen nach vorwärts wie nach rückwärts in der Zeit erfolgt. „Die Sinngebung nach rückwärts... besagt, daß es möglich ist, von einem späten Zeitpunkt her den Sinn dessen, was früher, vielleicht vor Jahrtausenden geschehen ist, nicht nur auszudeuten, sondern geradezu zu stiften“⁶. Der Sinn von Abrahams Opfer zum Beispiel wird im Kreuzesopfer erst deutlich, ja im vollen Maße erst begründet.

⁵ J. Lortz, Die Reformation als religiöses Anliegen heute, Trier 1948, S. 21; ders., Nochmals: Zur Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, in: TThZ 61 (1952) S. 321; ders., Religionsgeschichte und abendländische Einheit, in: „Drei Reden“, Mainz 1953, S. 25. Vgl. Erwin Iserloh, Die Eucharistie in der Darstellung des Johannes Eck (=RST Heft 73/74), Münster 1950, S. 5 ff.

⁶ Hans Urs v. Balthasar, Theologie der Geschichte, 2. Aufl., Einsiedeln 1950, S. 39.

Viele von Ihnen, meine Damen und Herren, werden den Eindruck haben, daß mit den letzten Betrachtungen ein nicht statthafter Überschnitt in die Theologie gemacht ist. Aber nach Joseph Lortz ist die Kirchengeschichte eben Theologie in vollem Sinn, das heißt, nicht nur ihr Materialobjekt ist ein theologisches, mit der Kirche und der christlichen Religion kann man sich auch als Religionsgeschichtler befassen. Nein, auch das Formalobjekt der Kirchengeschichte ist ein theologisches, das heißt, der Kirchengeschichtler sieht den Gang der Kirche durch die Geschichte mit den Augen des Glaubens. Das bedeutet selbstverständlich nicht, daß er sich weniger an die Gesetze der historischen Methode, zum Beispiel höchst möglicher Objektivität gebunden weiß. Im Gegenteil: Sein Auge wird noch mehr geschärft sein und sein Urteil noch unerbittlicher. Er wird die Spannung zwischen Sein und Sollen, zwischen menschlicher Schwachheit und göttlicher Forderung viel brennender erfahren. Gerade weil er um das Geheimnis der *felix culpa*, der göttlichen Kraft, die in der menschlichen Schwachheit zum Siege kommt, weiß, braucht er das Versagen nicht zu verschweigen, ist er sich bewußt, daß Gott, wie es im Buche Job heißt, unserer Lügen nicht bedarf⁷.

Im Glauben vermag der Christ die Geschichte als Ganzes zu erfassen, die Einheit der Geschichte zu begreifen, obwohl ihr Ursprung und ihr Ziel im Dunkeln liegen.

Erfährt die Geschichte, wie gesagt, erst in der Parusie des Herrn ihre letzte Sinnerfüllung und Sinnverfehlung, dann ist bis dahin noch alles offen, und der christliche Historiker wird in seinem Urteil bescheidener sein als jeder andere. Es stimmt also nicht, wenn Karl Jaspers behauptet, für die abenländisch-christliche Geschichtsauffassung, die er eine Konstruktion nennt, sei die Geschichte abgeschlossen. Der Anfang und das Ende seien hinzu erfunden in der Gestalt einer vermeintlichen Offenbarung⁸. Es stimmt auch nicht, daß in dem Wissen von der Geschichte als Ganzem die größte Masse der menschlichen Realität gleichsam unter den Tisch fällt, ganze Völker, Zeitalter und Kulturen als gleichgültig beiseite fallen, nichts als Zufall und Beiläufigkeit des Naturgeschehens sind. Wenn alles im Logos und auf den Logos hin geschaffen ist, dann ist eben nichts mehr unwichtig, gehört alles in das Ganze der Geschichte, auch das, was nicht wahrgenommen wird, was scheinbar nicht im Zusammenhang der sogenannten Weltgeschichte steht. Und gerade der christliche Historiker, der auf die Parusie wartet, wird mit der Geschichte nicht fertig, kann nie abschließende Aussagen über geschichtliche Ereignisse machen. Gerade er wird sich für die Zukunft offenhalten. Ihn kennzeichnet die Haltung, die Karl Jaspers ausgerechnet dem christlichen Historiker abspricht. Eine Haltung nämlich „des Wartens und des Suchens der Wahrheit, des Nochnichtwissens sogar dessen, was schon ist, aber erst von der Zukunft her ganz verstehbar wird. In dieser Grundhaltung ist sogar die Vergangenheit unabgeschlossen: sie lebt noch, ihre Entscheidungen sind nicht im Ganzen, sondern nur relativ endgültig, sie sind revidierbar. Was war, ist noch neuer Deutung fähig. Was entschieden schien, wird von neuem Frage. Was war, wird noch erweisen, was es ist. Es liegt nicht da als toter Rest. Im Vergangenen steckt mehr als das, was objektiv und rational bisher herausgeholt wurde“⁹.

⁷ Job 13, 7. Zitiert in diesem Zusammenhang von Papst Leo XIII. in der Enzyklika *Depuis le jour* vom 8. 9. 1899 über das Studium der Kirchengeschichte. Vgl. Carl Mirbt, *Quellen z. Gesch. des Papsttums u. des römischen Katholizismus*, 5. Aufl., Tübingen 1934, Nr. 641.

⁸ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 2. Aufl., München 1950, S. 320.

⁹ Ebd. S. 321.

Andererseits weiß der christliche Historiker, daß alles seinen Sinn hat und auf eine Erfüllung im Positiven oder Negativen, auf das Heil oder die Verdammung hinläuft. So ist für ihn die Einheit der Geschichte gegeben und nicht ein bloßes Postulat wie für Karl Jaspers, der schließlich auch bekennen muß: „Wenn uns nicht die Geschichte zerfallen soll in die Zerstreutheit des Zufälligen, in das Kommen und Gehen ohne Richtung, in die Weglosigkeit vieler Scheinwege, so ist die Idee der Einheit der Geschichte unumgänglich“¹⁰. Er, der das christliche Geschichtsbild eine Konstruktion nennt, sieht sich also zu einem Postulat der Einheit aller Geschichte genötigt, ohne diese Einheit begründen zu können, ja ohne angeben zu können, worin diese besteht.

Für den christlichen Historiker ist die Einheit der Geschichte im Glauben gegeben. Er steht nicht mit seiner betrachtenden Vernunft über dem Ganzen, das er in der Einheit der Geschichte ergreift, sondern in dem Ganzen, das selbst noch Prozeß ist; steht in der Geschichte, deren Ende noch aussteht. Aber gerade deshalb registriert er nicht nur Fakten, sondern sind diese ihm aufgegeben. Ein Historiker, der nach der viel zitierten Forderung des um die Forschung so verdienten Kardinals Ehrle sich hütet zu werten und nur bemüht ist, Tatsachen zu eruieren, wird das Eigentliche gar nicht in den Griff bekommen. Denn, „wo es sich um den Geist handelt, ist der Tatbestand nur im Verstehen von Sinn vor Augen“¹¹.

Verstehen heißt aber, etwas als Teil in einem Ganzen erfassen. So ist Verstehen immer zugleich Werten. „Ein geschichtliches Bild beruht zwar empirisch auf einer Fülle einzelner und möglichst zahlreicher Daten, aber es entsteht nicht allein daraus“¹¹. Erst im Verstehen gewinnen wir die Anschauung von einer Zeit und einer geschichtlichen Bewegung. Deshalb muß mir etwas gegenwärtig sein, oder besser, ich muß davon betroffen sein, damit ich es begreifen kann.

Diese wenigen Sätze mögen genügen, um zu erläutern, was Joseph Lortz meint, wenn er so oft und so eindringlich betont: „Geschichte ist in die Gegenwart hineinreichende Vergangenheit“¹². In diesem Sinne haben wir dem zweiten Band der Festgabe den Titel „Glaube und Geschichte“ gegeben und wir hoffen, daß die darin zusammengestellten Beiträge zur weiteren Klärung der aufgeworfenen Fragen beitragen¹³.

So bedeutsam nun die Gegenwartsbezogenheit der Geschichte ist, so erregend sie für den Historiker sein mag, so groß ist auch die Gefahr, die sie für ihn birgt. Diese besteht darin, den historischen Erkenntnisprozeß umzukehren¹⁴, statt aus den erkannten Tatsachen Schlüsse zu ziehen, an die Geschichte mit fertigen Thesen, das heißt, mit Vorurteilen heranzugehen und diese mit den Tatsachen zu beweisen suchen. Gerade weil die Ereignisse der Vergangenheit so zeitnahe sind, uns betreffen und uns fordern, müssen wir sie in ihrem Eigensein, das heißt in ihrer historischen Bedingtheit zu erfassen suchen.

Das wird besonders deutlich an der Periode der Kirchengeschichte, die in vorzüglicher Weise für uns Schicksal und Auftrag ist und die das eigenste Arbeitsgebiet des Jubilars ist: die Reformationszeit. Die besondere Aktualität

¹⁰ Ebd. S. 321.

¹¹ Ebd. S. 29.

¹² S. o. Anm. 5.

¹³ Festgabe Joseph Lortz. Bd. I: Reformation Schicksal und Auftrag. Bd. II: Glaube und Geschichte. Hrsg. von Erwin Iserloh u. Peter Manns, Baden-Baden 1958.

¹⁴ Vgl. Hubert Jedin, Die Aufgabe des Kirchengeschichtsschreibers, in: TThZ 61 (1952) 65–78, S. 76; ders., Kirchengeschichte als Heilsgeschichte, in: Saeculum 5 (1954) 119–128.

der Reformationsgeschichte brauche ich Ihnen nicht erst aufzuweisen. Es ist ja eine ganz offenliegende Tatsache, daß alle Bemühungen um die Einheit der Christen heute, alle Una-Sancta-Gespräche ohne das Zurückgreifen auf die Geschichte einfach nicht auskommen. Um so mehr ist bei ihrer Erforschung, Bemühung um die Quellen und strenge Objektivität gefordert. Denn sonst ist das, was wir als den Geist der Zeit zu begreifen meinen, doch nur unser eigener Geist. Die evangelischen Christen müssen also Luther immer mehr in seiner Zeit sehen, ihn verstehen, am Ende des Spätmittelalters geprägt von der spät-scholastischen, nominalistischen Theologie und erfüllt vom Unbehagen an ihr. Sie müssen realisieren, daß Luthers Kritik sich richtet gegen die vortridentische Kirche und gegen eine unzureichende Darstellung des Katholischen. Damit müssen sie sich bewußt bleiben, daß man Luthers Kritik an der Kirche seiner Zeit nicht ohne weiteres gegenüber der katholischen Kirche von heute aufrecht erhalten und wiederholen darf.

Die Katholiken dürfen Luther nicht beurteilen im Lichte der nachtridentischen Theologie, sondern müssen ihn sehen vor dem Horizont einer Zeit, die innerkirchlich gekennzeichnet ist durch eine weitgehende theologische Unklarheit, wie Joseph Lortz immer wieder betont hat, oder um die Formulierung von Hubert Jedin zu gebrauchen, durch „eine entsetzliche Verwirrung auf doktrinellem Gebiet“.¹⁵ Ist mir das nicht bewußt, dann muß mir Luthers leidenschaftlicher Kampf als gegenstandslos, frevelhaft, ja als dumm erscheinen.

Wird mir aber die historische Bedingtheit und Enge der Auseinandersetzung — nehmen Sie das Wort bitte wörtlich —, der Auseinandersetzung im 16. Jahrhundert, klar, dann kann ich um so mehr für heute hoffen. Denn wenn man sich damals noch nicht das Letzte gesagt hat, wenn man sich getrennt hat angesichts einer ungenügenden Formulierung und Verwirklichung der Wahrheit, besteht dann nicht heute, wo wir in der Lage sind, die damals aufgeworfenen Fragen tiefer zu beantworten, größere Aussicht, sich in der vollen Wahrheit wiederzufinden?¹⁶ Können dann nicht auch die evangelischen Christen zu der einen Kirche Christi, die ja nicht erst wird, sondern ist und seit der Stiftung durch ihren Herrn immer schon war, zurückkehren, ohne ihr Erbe und ihre tiefsten Anliegen zu verleugnen?

Daß wir solche Gedanken heute aussprechen dürfen, ist weitgehend die Frucht der reformationsgeschichtlichen Arbeiten des Jubilars, seiner vielen Vorträge in fast allen bedeutenden Städten Deutschlands und wichtigen Zentren des Auslandes und seiner anregenden, ja heilige Unruhe stiftenden Teilnahme an zahlreichen Una-Sancta-Gesprächen.

Doch wir haben noch einen weiten Weg vor uns. Es muß noch viel gewagt und gelitten werden. Es wird weiter Mißverstehen und Mißverständnisse geben. Aber denken wir heute lieber dankbar an das, was in den letzten Jahrzehnten erreicht wurde. Danken wollen wir vor allem Joseph Lortz für den Beitrag, den er zu der Entgiftung des Verhältnisses der Konfessionen und zum „Klimawechsel“ in der Reformationsgeschichtsschreibung und der Lutherforschung geleistet hat. Wir freuen uns, daß ein evangelischer Christ und ein so bedeutender Kenner deutscher Geschichte und Gegenwart wie unser verehrter Herr Bundespräsident diesen Klimawechsel als bedeutsames Kennzeichen unserer Tage in

¹⁵ Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. I, 2. Aufl., Freiburg 1951, S. 298.

¹⁶ Erwin Iserloh, *Der Kampf um die Messe*, Münster 1952, S. 60.

seinem Beitrag zur Festgabe, die ich jetzt übergeben darf, feststellt und Ihrem Werk, lieber Kollege, Lehrer und Freund, in weitem Maße das Verdienst dafür zuspricht¹⁷.

Mit diesem Dank verbinden wir alle den herzlichen Wunsch und die lebhafteste Hoffnung, Gott möge Ihnen weiter Gesundheit und Spannkraft schenken zur Durchführung und Vollendung der vielen Aufgaben, die Ihrer noch warten. Dabei stehen Sie aber nicht allein. Diese beiden stattlichen Bände der Festgabe zeigen Ihnen, wie viele Kollegen, Freunde und Schüler sich mit Ihnen, Ihrer Arbeit und Ihrem Anliegen verbunden wissen.

Soll diese Festgabe Dank sein für Ihre Leistung, dann soll der Dank selbst wieder dem Werk dienen, dem Sie wie wir verpflichtet sind. Möge dieses Werk weiter gesegnet sein!

E. Iserloh

Lourdes

Lourdes steht im Zeichen der Hundertjahrfeier. Das läßt die Literatur über den Gnadenort fortgesetzt ansteigen. Die Schriftleitung der TThZ legte vier einschlägige Bücher zur Besprechung vor, die geeignet sind, mitzuhelfen, die Pilgerfahrten im Jubiläumsjahr nach dem Willen des Heiligen Vaters so vorzubereiten, durchzuführen und hernach fruchtbar zu machen, daß sie zu „einer tiefen und dauernden Aktion der Gnade“ werden.

Länger zurück liegt schon

Fischer, Pius O.S.B.: Nimm mich mit nach Lourdes. Ein Führer — Augsburg: Johann Wilhelm Naumann Verlag (1949). 84 S. Kart.

Das Heft ist ein zuverlässig und knapp orientierender Wegweiser durch die Geschichte und zu den heiligen Orten der „Marianischen Stadt“ (Pius XII.). Es gibt dem Pilger praktische Winke und eine deutsche Übersetzung des „Lourdes-Liedes“.

Oursler, Fulton: Lourdes größtes Wunder. — Aschaffenburg: Paul Pattloch (1951). 104 S. Kart.

In der direkten Sprache des Journalisten berichtet Oursler über Erlebnisse und Eindrücke in Lourdes sowie über Unterhaltungen, die er dort mit Menschen aus allen Volksschichten bis zum Bischof hinauf über das „Geheimnis“ dieses Pilgerzieles der ganzen Welt geführt hat. Er erzählt von Wundern im eigentlichen Sinn und von Wundern der Gnade, und er lehrt uns begreifen, daß sein geistlicher Lehrer recht hatte, als er ihm sagte: „Das größte Wunder Lourdes“? ... Sehr einfach. Zweifellos ist es der Ausdruck der Zufriedenheit in den Gesichtern derjenigen, die nicht geheilt werden“ (12 f.).

Wie schreibt der Erzbischof von Paris, Kardinal Feltin, im Vorwort zu dem nächsten Buch in der Reihe der Besprechungen: „Neben den Wundern in der physischen Ordnung, welche das ärztliche Untersuchungsbüro mit wissenschaftlicher Sorgfalt prüft, sind die Wunder in der moralischen und geistlichen Ordnung viel zahlreicher, doch auch viel weniger bekannt. Lourdes ist nicht zunächst eine Klinik, sondern ein Ort des Gebetes, der Buße und Liebe, wo die Herzen den Glauben wiederfinden.“

Tauriac, J. M.: Wunder in Lourdes. Heilungsberichte, Wunder und Wissenschaft, die Erscheinungen. Vorw. v. Kardinal Feltin. Dt. übers. v. G. Siegmund. — Innsbruck-Wien-München: Marianischer Verlag (Tryrolia) (1957). 221 S. Kart. 8,20 DM.

¹⁷ Festgabe Lortz Bd. I, S. 2 f.

Ein Berufener, der Fuldaer Philosoph Georg Siegmund, hat durch seine Übersetzung dem Buch die Möglichkeit gesichert, auch im deutschen Sprachbereich die Verbreitung zu finden, die ihm im französischen bereits zuteil geworden ist. Im ersten Teil werden eine Reihe besonders bedeutsamer, glaubwürdiger bezeugter Heilungen mitgeteilt. Das ebenso gründlich wie unabhängig arbeitende Ärzdebüro — jeder Arzt ohne Unterschied der Konfession, der Nationalität und der Fachrichtung hat Zutritt zu ihm — bürgt für ihre Echtheit. Der zweite Teil ist überschrieben: Wunder und Wissenschaft. In dem noch nicht drei Seiten umfassenden Kapitel: Wunder und Naturgesetz, ist mit keinem Wort die Rede von den Problemen, vor die uns die moderne Physik gestellt hat. Hingegen werden (S. 120—124) in wörtlichem Zitat die trefflichen Antworten geboten, die der Schriftsteller J. K. Huysmans († 1907) nach seiner Bekehrung vom Atheisten zum Katholiken denen gibt, die das wunderbare Geschehen in Lourdes durch Autosuggestion und uns noch nicht bekannte Naturkräfte erklären wollen. Der dritte Teil befaßt sich mit der Geschichte der Erscheinungen, und der vierte bringt Äußerungen bekannter Persönlichkeiten über die Stätte, „wo der Himmel die Erde berührt“. G. Siegmund hat dem Buch eine deutsche Übertragung der Epistola Encyclica „Le pèlerinage de Lourdes“ Papst Pius' XII. vom 2. Juli 1957 (AAS 49 (1957) 605—619) und ein Literaturverzeichnis beigegeben. Sechs Kunstdruckfotos erhöhen die gute Ausstattung.

Cranston, Ruth: Das Wunder von Lourdes. Ein Tatsachenbericht. (Deutsch v. P. Stadelmayer). — München: Pfeiffer (1957). 164 S. Lw. 14,80 DM.

Die Verfasserin, eine anerkannte amerikanische Journalistin, widmet ihr Buch „den tapferen und getreuen Männern, die das medizinische Studium der Lourdes-Heilungen begonnen, ausgebaut und weitergeführt und dadurch der Wissenschaft und der Religion und der ganzen Menschheit einen unschätzbaren Dienst erwiesen haben.“ Sie darf es. Denn sie legt in Wahrheit einen Tatsachenbericht vor, der „mit den Journalen und Feststellungen des Medizinischen Büros und der Ärztlichen Kommission von Lourdes übereinstimmt“, wie ihr Dr. S. Oberlin, Chirurg an den Pariser Hospitälern und Mitglied der Internationalen Ärztlichen Kommission in Lourdes, bescheinigt. Zugleich erfahren wir zuverlässig, wie die 30 000 Kranken, die jedes Jahr in Lourdes Heilung zu finden hoffen, untergebracht, gepflegt und betreut werden. Wir sind beschämt von dem, was wir über den schweren Samariterdienst der männlichen und weiblichen Mitglieder der Vereinigung der Brancardiers ULFr. lesen, und wir staunen über die wissenschaftliche Präzision, mit der das „Bureau des Constatations Médicales“ zu Werke geht. Die bischöflichen Kommissionen legen noch strengere Maßstäbe an. In hundert Jahren haben sie 55 Heilungen als Wunder anerkannt.

16 Kunstdrucktafeln bereichern das Buch, dessen Druck, Papier und Einband dem Inhalt angemessen sind. Möge seine Lektüre, wie es die Verfasserin wünscht, für viele zu einer „persönlichen Pilgerfahrt“ werden. W. Bartz.

Assisi und Manila

Zu zwei pastoralliturgischen Neuerscheinungen

Die beiden Ortsnamen, die über diesem Bericht stehen, scheinen dem Uneingeweihten wenig miteinander und noch weniger mit dem pastoralliturgischen Anliegen zu tun zu haben, von dem der Untertitel spricht. Wer allerdings die jüngste Entwicklung auf diesem Sektor des innerkirchlichen Lebens aufmerksam verfolgt hat, der weiß, daß diese beiden weit auseinanderliegenden Stätten in den letzten Jahren zu bedeutsamen Ausstrahlungspunkten liturgischer Erneuerung geworden sind: Assisi vorübergehend als Sitz des liturgischen Welt-

kongresses vom Jahre 1956¹, Manila auf längere Sicht, weil das dort von vertriebenen Chinamissionaren aus der Gesellschaft Jesu gegründete „Institute for Mission Apologetics“² sich nicht zuletzt das Ziel gesetzt hat, für die (gerade in Assisi so unüberhörbar herausgestellte) Bedeutung recht gefeierter und gedeuteter Liturgie in den Missionen Verständnis zu wecken.

So dürfen zwei gegen Ende des vergangenen Jahres erschienene Veröffentlichungen hier in einem Atemzug genannt werden: die vom Liturgischen Institut in Trier durch Johannes Wagner besorgte deutsche Veröffentlichung der Kongreßakten von Assisi³ und ein von einer Gruppe von Jesuiten des Instituts von Manila unter Führung des bekannten Katechismushistorikers und unermüdlichen Missionsliturgikers Johannes Hofinger und seines Mitbruders Joseph Kellner herausgegebener Sammelband unter dem Rahmentitel: Liturgische Erneuerung in der Mission⁴.

Wer darauf angewiesen war, sich auf Grund des vielfältigen und weltweiten Zeitschriften- und Presse-Echos ein Bild vom Kongreß von Assisi zu machen, mußte einen zwiespältigen Eindruck gewinnen. Wo die einen rückhaltlos anerkannten, sparten die anderen nicht mit besorgten, einschränkenden und zuweilen ausgesprochen hämischen Bemerkungen. Dabei mußte es besonders verwirren, daß ausgerechnet die Reaktion einer Zeitschrift, die aus dem verdienstvollen Mutterkloster der Liturgischen Bewegung Solesmes kommt, die *Révue Grégorienne*, höchst gedämpft war, ja durch unfairen Ton aus allen Berichterstattungen hervorstach. Hier kann es nur befreiend wirken, wenn die (auch äußerlich vom Paulinus-Verlag in Trier ansprechend ausgestaltete) Veröffentlichung der Kongreßakten den vollen und ungekürzten Wortlaut sämtlicher Referate zugänglich macht. Nun kann man nachlesen, was Jos. A. Jungmann wirklich gesagt hat, und man wird feststellen, wie wenig aufregend und wie verständig und von wie hohem pastoralem und wissenschaftlichem Ernst es getragen war. Nun kann man über die vielberedeten, angeblich so bestürzenden, jeden kirchlich Gesinnten traurig stimmenden Beifallskundgebungen des Kongresses das Urteil eines nicht ganz unkompetenten Kongreßteilnehmers schwarz auf weiß zur Kenntnis nehmen, die Bemerkung, die Kardinal Lercaro von Bologna im offiziellen Schlußwort zu diesem Punkte gemacht und die die *Révue Grégorienne* vorsorglich ihren Lesern nicht mitgeteilt hat: „Wir haben der Begeisterung, wie sie den unbeschwerten Stunden der Freude zukommt, freien Lauf gelassen. Ihr Beifall — oftmals haben die Hände die Zunge ersetzt — war der Ausdruck dieser kindlich vertrauenden Begeisterung, die unserer Mutter Kirche die Gefühle kindlicher Hingabe und vertrauender Offenheit kundtat“ (340).

Aber über diese klärende Funktion hinaus wird es für jeden Seelsorger — ob Teilnehmer oder Nicht-Teilnehmer von Assisi — lehrreich und fruchtbar

¹ Vgl. diese Zeitschrift 65 (1956) 371—374.

² Das Institut hat keine im engen Sinn des deutschen Sprachgebrauchs apologetische Zielsetzung; der Titel erklärt sich aus der Tatsache, daß es im Englischen keinen genau entsprechenden Gegenwert für den Terminus „Verkündigung“ gibt; die richtige Übersetzung des Titels würde lauten müssen: Institut für missionarische Verkündigung.

³ Wagner, Johannes: Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius' XII. Akten des Ersten Internationalen Pastoral-liturgischen Kongresses zu Assisi. — Trier: Paulinus-Verlag 1957. 362 S. Lw. 14,80 DM.

⁴ Hofinger, Johannes S.J., Kellner, Joseph S.J.: Liturgische Erneuerung in der Weltmission. (Vorw. v. J. A. Jungmann). — Innsbruck-Wien-München: Tyrolia (1957). 455 S. Lw. o. Pr.

sein, wenn er nun in Ruhe nachlesen kann, was — um nur zwei Beispiele aus der Fülle herauszugreifen — der einstige Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts, P. Augustinus Bea S. J., über „Die seelsorgliche Bedeutung des Wortes Gottes in der Liturgie“ (129—153) oder was der Generalrelator der Historischen Sektion der Ritenkongregation, der um die Reform der Heiligen Woche hochverdiente P. Ferdinando Antonelli OFM über „Die liturgische Erneuerung der Heiligen Woche: ihre Wichtigkeit, ihre Verwirklichung und ihre Aufgaben“ (231—255) gesagt hat. „Großunternehmungen“ vom Range des Kongresses von Assisi (man vgl. nur die imposante Liste der fast hundert kirchlichen Würdenträger, die zugegen waren: 7—11) können ja nur dann seelsorglich fruchtbar werden, wenn das beim Kongreß selbst von ausgesuchten Spezialisten vorgetragene höchstwertige Gedankengut nicht mit dem einmal gesprochenen Wort verhallt, sondern von möglichst vielen Seelsorgern auf der ganzen Welt⁵ in Ruhe durchgedacht, ja durchmeditiert und damit innerlich angeeignet wird.

Mit dem inneren Aneignen ist es allerdings noch nicht getan; es ist die unerläßliche Vorbedingung für das, worauf es ankommt: das Ausmünzen für das konkrete gottesdienstliche Leben. Beim Ausmünzen für eine bestimmte, besonders entscheidungsvolle, nämlich die missionarische Situation Hilfestellung zu leisten, ist der Sinn der Gemeinschaftsarbeit der Jesuiten von Manila, die unser Bericht an zweiter Stelle anzeigen möchte. Man könnte sagen, hier werde zum vielleicht „aufregendsten“ und am stärksten in die Zukunft weisenden Referat von Assisi, dem des auf der Insel Flores wirkenden holländischen Missionsbischofs Wilhelm van Bakkum über „Die liturgische Erneuerung im Dienste der Mission“ (Wagner 159—182) ein Kommentar geboten, der den gesamten Raum „Liturgische Erneuerung in der Mission“ nach allen Seiten umsichtig ausschreitet. Das Buch beginnt mit einer von J. Hofinger beigezeichneten „Grundlegung“ (11—83), in der die Grundthese des ganzen Werkes, „die These vom einzigartigen Verkündigungswert wohlgestalteten Gottesdienstes“ (397) vorgelegt und unterbaut wird: eine wohlabgewogene Grundlegung, nicht zuletzt in dem Sinn, daß bei aller pastoralen Ausrichtung der fundamentale lateinische Sinn aller Liturgie niemals aus dem Blick kommt, ja immer wieder bewußt in den Blick gerückt wird.

Das Hauptaugenmerk gilt im folgenden verständlicherweise der rechtsgestalteten Eucharistiefeier, die auch und gerade im Missionsgebiet als *fons et centrum totius pietatis* (Pius XII., *Mediator Dei*) nicht nur angesehen, sondern *hic et nunc* für die Fassungskraft der Teilnehmer deutlich gemacht und für ihr lebendiges Mittun im Sinne des heiligen Pius X. aufgeschlossen werden muß. Ein besonders instruktives Kapitel hat hier P. Brunner unter dem Titel „Die Psalmen im Gottesdienst der Mission“ (151—173) beigezeichnet, ein Kapitel, das schmerzlich deutlich macht, wie verhängnisvoll sich der (trotz allen Brevierbetens festzustellende) Ausfall der Psalmenfrömmigkeit im katholischen Bereich für das Gebetsleben der jungen Missionskirchen ausgewirkt hat, und welche Früchte man von der hier allenthalben (man braucht nur einen Namen wie Gélineau zu nennen) einsetzenden Neubesinnung im Missionsland erwarten darf.

Aber neben dieser Sorge um rechtgestaltete Eucharistiefeier wird die andere um die im Missionsbereich so wichtigen (weil unvermeidlichen) „priesterlosen Gottesdienste“ nicht vergessen; ja es werden nach grundsätzlichen Überlegungen von J. Hofinger (204—237) von seinem Mitbruder J. Kellner gleich beachtliche,

⁵ Abgesehen vom Abdruck einzelner Referate in zahlreichen ausländischen Zeitschriften liegt inzwischen volle Publikation der Akten in französischer Sprache (*La Maison Dieu*, Doppelheft 47/48) und in spanischer Sprache (*Editorial Catolica Toledano* 1957) vor.

auch für die Heimat lehrreiche Vorschläge für die Gestaltung solcher priesterlosen Gottesdienste vorgelegt (238—283).

Ein eigenes Kapitel ist der „Musik im Gottesdienst der Mission“ gewidmet (284—315), ein höchst lesenswerter, neue Sichten eröffnender Kommentar zu jenem eindringlichen Passus der Enzyklika *Musicae Sacrae* über Kirchenmusik in der Mission, der allenthalben hat aufhorchen lassen.

Das Kapitel über die Liturgie der Sakramente (das von J. Seffer und J. Hofinger bestritten wird: 337—386) macht schmerzlich spürbar, wie wenig manche der unter abendländischem Himmel gewachsenen Formen katholischer Sakramentenliturgie der ganz anders gelagerten missionarischen Situation gerecht zu werden vermögen.

Besonders dornig ist das Problem der Tauf Liturgie, deren heutige Ordnung auch den Missionar zwingt, Riten, die sich einst über die ganze Katechumenatszeit erstreckten und sie sakralisierten, in einer knappen halben Stunde abzuwickeln. Hier sind die verständigen Vorschläge J. Seffers für die Neuverteilung der Elemente des Taufritus in der Mission (340—349) aller Beachtung wert.

Im Kapitel über „Die Träger der liturgischen Erneuerung in der Mission“ (387—420) legt J. Hofinger den Finger auf die wahrscheinlich entscheidende Wunde: die mangelnde liturgische Ausbildung des Missionars, sowohl was liturgische Lehre, wie besonders was liturgisches Leben angeht. In den Missionsseminarien wird es sich entscheiden, ob an den Fronten des Reiches Gottes die Liturgie als eine „Randverzierung“ des kirchlichen Lebens angesehen wird, die der Frontkämpfer gerne „ästhetisch veranlagten Geistern“ (Jos. A. Jungmann im Vorwort) in der Etappe überläßt, oder ob man in wachsendem Maße erkennt, daß sie — nach dem Worte Pius' XII. in der Enzyklika *Mediator Dei* — Fortsetzung des hohepriesterlichen Wirkens Jesu Christi ist, in das auch und gerade die jüngsten Glieder der Ekklesia so lebendig wie möglich hineingezogen werden möchten und müßten.

Ein besonderer Akzent liegt schließlich auf dem letzten Kapitel, in dem J. Hofinger die „Wünsche und Bitten an die Kirche“ (421—446) zusammenfaßt. Hier ist ein Schulbeispiel für das geliefert, was Kardinal Lercaro im Schlußwort von Assisi mit „kindlicher Hingabe und vertrauender Offenheit“ gemeint hat. H. verliert keinen Augenblick den gewichtigen Satz aus der Enzyklika *Mediator Dei* aus dem Auge: *Uni summo Pontifici ius est quemlibet de divino cultu agendo morem recognoscere ac statuere, novos inducere ac probare ritus, eosque etiam immutare, quos quidem immutandos iudicaverit*⁶. Er erkennt diesen liturgierechtlichen Tatbestand nicht mürrisch als etwas nun einmal Hinzunehmendes an, sondern er bejaht ihn mit der schönen Selbstverständlichkeit, wie sie den kirchlich denkenden Priester, Ordensmann und Missionar auszeichnet. Er ist aber auch der Meinung, daß man reiflich erwogene, an eigener und fremder Missionserfahrung immer wieder geprüfte Reformwünsche in Form von Bitten an die höchste Liturgieautorität auch in der Öffentlichkeit „mit vertrauender Offenheit“ vortragen darf. Gottlob sprechen eine Reihe hoffnungsvoller Anzeichen dafür, daß diese Bitten „um größere Freiheit in der Verwendung der Volkssprache“ (422—432), um „Neuregelung des Ritus im Sinne größerer Einfachheit“ (432—436) und um „mehr anpassende Konformität an Stelle strikter Uniformität“ (437—441) nicht ungehört verhallen werden. Trotzdem ist sicher in der Mission und daheim größter Nachdruck auf die sympathische Schlußmahnung des Buches zu legen, daß eine Weltkirche, die kühne

⁶ *Mediator Dei*, Nr. 57 (Bugnini 117).

Reformen ihrer jahrtausendalten gottesdienstlichen Formen nicht etwa nur in Aussicht gestellt, sondern in großzügigster Weise eingeleitet hat, darauf rechnen darf, daß ihre Söhne in der unvermeidlichen Übergangs- und Wartezeit, die sich hier ergibt, nicht ungeduldig vorprellen, sondern sich in disziplinierter „voller Ausnutzung der bisherigen Möglichkeiten“ (446) bewähren.

Man möchte auch dieser bedeutsamen pastoralliturgischen Neuerscheinung, der der Tyrolia-Verlag ein sympathisches Gewand gegeben hat, vor allem an den Ausbildungsstätten der Missionare, aber natürlich auch unter den Missionaren selbst viele besinnliche Leser wünschen. (Bald erscheinende Übersetzungen ins Französische und Englische werden den Radius wesentlich erweitern helfen). Aber auch der Leser in der Heimat wird im Spiegel der Missions-Situation von neuem den in weiterem Sinne missionarischen Wert recht gefeierter Liturgie erkennen.

Balth. Fischer

Zum Ebed-Jahweh-Problem ¹

In seiner dreigeteilten umfangreichen Studie bietet der Verf. I) eine geschichtliche Übersicht über die Ebed-Jahweh-Exegese, II) eine eingehende Exegese der Ebed-Jahweh-Lieder und III) eine Kritik und Synthese der verschiedenen Auffassungen.

Der 1. geschichtliche Teil ist nicht nur aus historischem Interesse geschaffen, sondern weil er die beste Einführung in die Probleme der Ebed-Jahweh-Stücke zu sein scheint. In der Tat gibt der dritte Abschnitt, in dem die modernen Auffassungen um die Gesichtspunkte: kollektive, individuelle und gemischte Deutungen gruppiert sind, dem Leser einen klaren Einblick in den heutigen Stand der Ebed-Jahweh-Forschung.

Im 2. Teil wird zunächst eine Vorfrage behandelt, die für das exegetische Verständnis der Texte wichtig ist, die Frage nach dem Verhältnis der Ebed-Jahweh-Stücke zu dem literarischen Ganzen (Is 40—55), in das sie eingefügt sind. Nach V. de L. bilden die Kapitel Is 40—55 eine zusammengehörige literarische Einheit, ohne daß er damit entscheiden will, ob die folgenden Kap. 56—66 einem anderen Verfasser zuzuweisen sind. Diese Einheit wurde jedoch nicht in einem gradlinig fortschreitenden Gedankengang streng einheitlich aufgebaut, sondern ist eine lockere Zusammenfassung von prophetischen Sprüchen und Liedern, deren kleinere Einheiten oft schwer voneinander abzugrenzen sind. Formale Anhaltspunkte reichen dafür nicht aus; die Einheit des Gegenstandes oder des Gedankenganges muß als Hauptmerkmal herangezogen werden. An „Liedern“ stellt d. Verf. folgende Arten fest: 1) die „Kyroslieder“, 2) die Sionslieder, 3) die „Ebed-Israel-Lieder“ (in denen Israel als „Knecht Jahwehs“ bezeichnet wird) und 4) die schlechthin so genannten „Ebed-Jahweh-Lieder“, die er auf Is 42, 1—9; 49, 1—9a; 50, 4—9 und 52, 13—53, 12 umgrenzt.

Sodann folgt die Einzellexegese dieser Ebed-Jahweh-Stücke (S. 135—257) die das Kernstück des Werkes bildet. V. de L. begnügt sich nicht damit, seine eigene Übersetzung und Interpretation hier darzulegen und zu begründen, sondern gibt dem Leser einen Einblick in die verschiedenen Auslegungen dieser Texte in der heutigen Exegese, um ihm ein selbständiges Urteil über die verschiedenen Auffassungen zu ermöglichen. Weil er dies in einem Umfange tut, wie es in einem Gesamtkommentar zu Isajas aus Raumangel nicht möglich ist, und weil er soviel wertvolles Material aus dem Sprachgebrauch und der Denkweise des AT und auch des Alten Orients in einwandfreier Methode und

¹) Leeuw, V. de: De Ebed-Jahweh-Prophetieën. Hist.-krit. onderzoek naar hun ontstaan en hun betekenis. — Assen: van Gorcum (usw.) 1956. XXVIII, 367 S. brosch. 17,50 hfl.

mit guter sachlicher Beurteilung zusammengestellt hat, werden ihm alle Exegeten für seine wertvolle Arbeit Dank wissen, auch wenn sie nicht in allen Einzelheiten seiner Interpretation zustimmen. Wenn ich eine Einzelheit herausgreife, so deshalb, weil an ihr vielleicht ein wichtiger Zug im Bilde des Ebed Jahweh deutlicher gemacht werden kann. V. de L. deutet in Is 42, 2 die negativen Aussagen — mit Berufung auf die gewöhnliche Bedeutung des hebr. *sa'aq* = „um Hilfe rufen“ — als Äußerung der Macht- und Hilflosigkeit: „Der Ebed soll in Erfüllung seines Auftrags nicht schreien und jammern, noch auftreten wie jemand, der nichts vermag“ (S. 158). Rein formal wird eine andere Deutung nahegelegt. Die sog. *Inclusio* (42, 1 d) „er wird das Recht den Völkern bringen“, und (3 a) „in Wahrheit wird er das Recht bringen“ — zeigt, wovon die dazwischen stehenden Aussagen handeln, nämlich von der Art und Weise, wie er das Recht bringt. Dann schildert V. 2 seine Art im Gegensatz zu der anderer, die auch „Recht bringen“, aber nicht in Wahrheit. Das „geknickte Rohr“ und der „glimmende Docht“ in V. 3 sind Bilder für die wider das wahre Recht gewalttätig Unterdrückten. Als Urheber solchen gewalttätigen Rechtes sind wohl, wie in Pss 58 und 82, irdische heidnische Machthaber gemeint. V. 2 handelt dann indirekt von der Art und Weise, wie diese ihr gewalttätiges Recht verkünden und geltend machen, durch „lautstimmige Herolde“, die auf den Straßen die Befehle und Verordnungen des Machthabers ausrufen und unter Androhung von Gewalt Gehorsam dafür fordern (vgl. dazu 2 Kg 18, 27 ff. und Nah 2, 14). Im Gegensatz zu ihnen braucht der Ebed nicht laut drohend Unterwerfung zu fordern, da er das wahre, von Unterdrückung befreiende Recht bringt, auf das die Sehnsucht der fernen Inseln geht. So wird der Gedankengang in 42, 1—4 geschlossen und abgerundet.

Im 3. Hauptteil, der die Deutung der Ebed-Gestalt bringt, stellt V. de L. zunächst fest, daß die Ebed-Lieder von dem Verfasser von Is 40—55 herrühren und von Anfang an in ihren heutigen Zusammenhang eingefügt sind. Die Deutung ist kompliziert, weil die Züge der Beschreibung nicht streng einheitlich sind. V. de L. findet darin eine dreifache Spannung: 1) zwischen Individuum und Kollektivität. Aber die individuellen Züge überwiegen. Bei der individuellen Deutung müssen die kollektiven Motive eingebaut werden. „Der Ebed geht aus dem Volk hervor und ist ein Repräsentant des Volkes. In seinen Erlebnissen kann man ein Stück der Volksgeschichte entdecken“ (S. 287). 2) eine Spannung zwischen königlichen und prophetischen Zügen. Die königlichen Motive herrschen vor, aber „das königliche Ideal ist durch diese Vergeistigung (d. h. die Einfügung prophetischer Züge) auf eine höhere Ebene erhoben“ (S. 294). 3) liegt eine zeitliche Spannung vor, indem einzelne Aussagen auf die Vergangenheit oder Gegenwart des Sprechenden gehen, andere aber auf die Zukunft weisen.

Nach Analyse der Beschreibung wird untersucht, welche geschichtlichen Gestalten darauf Einfluß gehabt haben können. Den Einfluß prophetischer Vorbilder (Jeremias, Moses) hält der Verf. für sehr fraglich. Von königlichen Gestalten können Kyrus und die jüdischen Könige Sedekias und vor allem Jojachin dem Bilde einige äußerliche Züge geliehen haben. Der wesentliche Zug, das unschuldige Sühneleiden des Ebed, kann von dort her nicht erklärt werden. Ebensowenig aus dem Mythos von dem sterbenden und wieder auferstehenden Gott Tammuz. Dagegen hält V. de L. mit Dürr es für möglich, daß die entsühnende Rolle, die der babylonische König am Neujahrsfeste spielte, einen gewissen Einfluß auf die Beschreibung des Ebed gehabt habe (S. 315).

Bei der genaueren „Identifikation“ des Ebed kommt V. de L. zu dem Ergebnis, daß darin „eine neue Bearbeitung und eine Umformung des alten

messianischen Ideals“ vorliegt (S. 326). Die Einfügung der Leidensmotive sei vielleicht äußerlich angeregt durch das Leidensschicksal der davidischen Dynastie.

Durch seine sachliche, gut belegte und begründete Auseinandersetzung mit der neueren Ebed-Jahweh-Literatur ist V. de L.s Werk ein wertvoller Beitrag zur Klärung der Ebed-Frage, der besonders in der Geltendmachung der königlichen Züge im Bilde ernste Beachtung verdient. Weil ich hoffe, der Verf. werde sein Thema noch weiter im Auge behalten und an der endgültigen Klärung arbeiten, möchte ich auf einen Punkt hinweisen, der mir einer Revision bedürftig scheint, nämlich die Zurückführung des „Ich-Stils“ des 2. und 3. Liedes auf persönliche Erlebnisse des Verfassers. S. 319 schreibt V. de L.: „Aus dem Ich-Stil kann man ableiten, daß der Verfasser (d. i. Deuterocesajas) sein eigenes prophetisches Erleben mit dieser Klage (des 3. Liedes) verwoben hat.“ Das ist doch sehr fraglich. Denn von einem prophetischen Berufsleiden Deuterocesajas wissen wir nicht nur nichts, sondern es ist aus seiner geschichtlichen Situation heraus nicht einmal naheliegend. V. de L. selbst bemerkt, daß es „einigermaßen ein Rätsel bleibt, wie der ‚Prophet der Tröstung‘ auf diese Gegenwirkung (in seinem Volk) stoßen konnte“ (S. 303). Er erleichtert sich diese Annahme in etwa dadurch, daß er die Schilderung dieses Leidens in 50, 6 abschwächt zu einem bloß „moralischen“ Leiden unter Widerspruch und Beschimpfung: „Das moralische Leiden scheint in 50, 6a in ein körperliches Leiden überzugehen. Es ist aber nur Schein, weil aus dem Parallelismus hervorgeht, daß das Schlagen auf die Wangen und das Raufen des Bartes vornehmlich ein inneres Leiden andeuten“ (S. 317). Diese Deutung scheint mir unmöglich. Wenn in 50, 6 Beschimpfung und Anspien dem vorhergenannten Schlagen und Bartraufen hinzugefügt werden, so bedeutet diese Parallelstellung keineswegs eine Abschwächung und bildliche Deutung der Ausdrücke des ersten Stiches, sondern der ganze Vers (6) ist einheitliche realistische Schilderung der Mißhandlung eines Wehrlosen durch eine rohe Volksmenge. Damit wird die Annahme autobiographischen Einflusses im 3. Lied aber noch weniger wahrscheinlich. Dafür legt sich ein Zusammenhang der Klage des 3. Liedes mit der Leidensschilderung des vierten dringend nahe. Das Leidensschicksal des Ebed, dessen Vollendung und Bedeutung den Inhalt des 4. Liedes bildet, wird vorbereitet durch die dramatische Erlebnisschilderung des 3. Liedes. Beide gehören als die kontinuierliche Entwicklung eines Schicksals eng zusammen. Wer autobiographischen Einfluß auf das 4. Lied ablehnt, hat im Inhalt des 3. Liedes keinen Grund, auf dieses solchen anzunehmen. Ferner kann V. de L., da im 2. Liede der Ebed auch seine Berufung im Ich-Stil erzählt, der Folgerung nicht ausweichen, daß Deuterocesajas sich nicht nur in seinem angenommenen Leidenserlebnis, sondern auch in seinem Berufungsbewußtsein mit dem Ebed zusammenschließt: „Man bekommt unwillkürlich den Eindruck, daß der Prophet (d. i. Deuterocesajas) glaubt, die Rolle des Ebed Jahweh zu erfüllen“ (S. 303). Ich glaube, nach solchen Zugeständnissen hat V. de L. es schwer, den Vorwurf der Inkonsistenz und der Halbheit seitens derer abzuwehren, die eine autobiographische Gesamtdeutung vertreten. Aber der rein formale Grund des Ich-Stils im 2. und 3. Lied macht ein solches Zugeständnis auch keineswegs notwendig. Dieser muß, ebenso wie der „Wir-Stil“ im 4. Lied (50, 1—6), als rein literarische Form verstanden werden. In beiden Fällen liegt dramatisierende Darstellung vor, die gewählt ist, weil sie lebendiger und eindringlicher auf den Leser wirkt als eine Beschreibung.

Diese abweichende Beurteilung mindert nicht die Anerkennung, die der Verfasser für ein Werk von so hohen wissenschaftlichen Qualitäten verdient.

H. Junker

BESPRECHUNGEN

PHILOSOPHIE

Gott, Mensch, Universum. Die Antwort des Christen auf den Materialismus der Zeit. Hrsg. von Jacques de Bivort de la Saudée. — Graz-Wien-Köln: Styria o. J. 664 S. Ln. 26,— DM.

Die größte Gefahr für die christliche Religion und Kultur in unserer Zeit liegt beim Materialismus, dem theoretischen (dialektischen), der unter Berufung auf die Wissenschaft ganzen Völkern des Ostens aufgezwungen wird, und dem bloß praktischen, der auch im Leben des Westens erschreckend um sich greift. Einzelschriften über den dialektischen Materialismus lagen zwar schon seit einigen Jahren vor (Gustav Wetter, J. M. Bochenski OP u. a.), aber in diesem Sammelwerk behandeln umfassender 16 anerkannte Fachleute in ebensoviele Kapiteln vom Standpunkte moderner Wissenschaft aus alle zentralen Wahrheiten, die das Verhältnis von Christentum und Wissenschaft betreffen und die heute im Mittelpunkt der Diskussion mit dem zeitgenössischen Materialismus, vor allem dem der bolschewistischen Prägung, stehen. Und zwar beschränken sie sich nicht auf Apologie und Polemik, sondern geben positiv einen Überblick und Einblick in die Positionen des Materialismus im allgemeinen (Albert Dondeyne) und des dialektischen im besonderen (Gustav Wetter S. J.), den Ursprung und die Struktur der Welt (Antonio Romana S. J.), die Entstehung des Lebens (Felix Rüschkamp S. J.), die Herkunft des Menschen durch Entwicklung (G. Vandebroek) bzw. durch Schöpfung (E. C. Messenger), die menschliche Seele (Josef Ternus S. J.), den Ursprung der Religion (Henri de Lubac S. J.), das Christusproblem (Henri Fehrer S. J.), die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse bei der Entstehung des Christentums (Pierre Defrennes), das Urchristentum (Josef Huby), die römisch-katholische Kirche (P. A. Liégé OP), den Ursprung der Reformation (Jos. Duhr S. J.), das Verhältnis der Religion zum sozialen Fortschritt (Henri du Passage S. J.) und zur gegenwärtigen Krise des Kapitalismus (André Arnou), schließlich das Problem des Übels (Yves M.-J. Congar OP). Dabei werden nicht bloß die christlichen Glaubenswahrheiten den Thesen des Materialismus gegenübergestellt, sondern die Autoren legen Wert darauf zu zeigen, daß das Weltbild der echten Wissenschaft für die Wahrheit des Christentums zeugt. Obschon zu beachten ist, daß auch andere Kapitel Material zur Überwindung des Materialismus liefern, hätte m. E. „die Unzulänglichkeit des materialistischen Monismus“ doch gründlicher und ausführlicher als in anderthalb Seiten (S. 48) dargetan werden dürfen. Daß aber das Werk im allgemeinen seinen Zweck gut erfüllt und einem Bedürfnis weiter Kreise nach Aufklärung in heute fundamentalen Fragen entgegenkommt, beweist allein schon die Tatsache, daß seit Herbst 1956 bereits 4 Auflagen desselben erschienen.

Jos. Lenz

Blondel, Maurice: Das Denken (La pensée, dt. Übers. von Robert Scherer). Bd. 1. Die Genesis des Denkens und die Stufen seiner spontan aufsteigenden Bewegung. — Freiburg-München: Alber 1953. XXXII, 389 S. Lw. 24,80 DM.
Bd. 2. Die Verantwortung des Denkens und die Möglichkeit seiner Vollendung. — Ebendort 1956. X, 456 S. Lw. 28,— DM.

Maurice Blondel (1861–1949), Professor in Aix-en-Provence, einer der bedeutendsten katholischen Philosophen Frankreichs, kam erst spät in seinem Vaterland zu Geltung und Einfluß und beginnt in Deutschland erst heute die gebührende Beachtung zu finden. Sein Jugendwerk „L'action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique“ (1893) brachte ihn irrtümlich in den Verdacht, Anhänger einer irrationalistischen Lebensphilosophie (Bergsonismus) und des Modernismus zu sein und wurde deshalb von ihm aus der Öffentlichkeit zurückgezogen. Fast 40 Jahre verharrte Blondel in Schweigen, um dann in schneller Folge die gewaltige und berühmte Trilogie: „Das Denken“ (2 Bde 1934); „Das Sein und die Seienden“ (1935); „Das Tun“ (2 Bde. 1936–37) zu veröffentlichen, eine Leistung, die in der neueren Philosophie kaum ihresgleichen hat. Ihr folgten noch 2 Bände: „Die Philosophie“ (1944) und „Der Geist des Christentums“ (1946). Der Philosophie Blondels schwebt als Ziel die Bewältigung der ganzen konkreten Wirklichkeit vor. Schon in der ursprünglichen „Action“ hatte er das Tun und das Erkennen in enge Beziehung gesetzt. Das Denken ist ein Teilausschnitt des Tuns und sein Fortschritt bestimmt den Fortschritt des Tuns. Es ist in die Ganzheit des geistigen Lebens, und das ist für ihn die action, eingebaut. Blondels Denklehre ist demgemäß keine Erkenntniskritik, sondern Erkenntnismetaphysik. Wie das Sein ist auch der Geist beherrscht von dem Drang nach immer höheren Stufen der Vollendung, vom Streben zum Licht: von der Natur zum Leben, vom Leben zum Geist, vom Geist zu Gott. Und wie im Sein die allgemeine Wesenheit einerseits und Seinstiefe, Eigenheit, Freiheit andererseits sich durchdringen,

so kann man dem konkreten Sein philosophierend nur beikommen, wenn man mit dem „noetischen“, d. h. begrifflich — analytisch — rationalen Denken des Allgemeinen das „pneumatische“ des Einzel-, Geist- und Personenhaften verbindet. Der erste Band geht den Gründen dieser doppelten Denkweise vom ersten Erwachen des Geistes im Menschen bis zu seiner höchsten Entfaltung nach. Der zweite stellt und beantwortet die Frage nach der Verantwortung des Denkens, seiner Beziehung zur Freiheit und seiner Bildung in Wissenschaft, Kunst, Philosophie und Religion. Es erreicht seine Vollendung nur, wenn es sich offen hält zum Sein, zum Tun und letztlich zu Gott. Da Blondel einen Mittelweg zwischen rein theoretischer Wissenschaft auf der einen und irrationaler Lebensphilosophie auf der anderen Seite sucht, können beide heutige Parteien von ihm lernen. Dem Verlag und Übersetzer gebührt deshalb unser Dank, daß sie den ersten Teil der Trilogie nunmehr der deutschen Philosophie zugänglich machten. Mögen viele in seine Problematik einsteigen und sich von ihm anregen und bereichern lassen.

Jos. Lenz

BIBELWISSENSCHAFT

Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Bundes. Übers. von Paul Rießler und Rupert Storr. (8. Aufl.) — Mainz: Matthias-Grünwald-Verl. (1956), XI, 1532, 67, 60, XII S., 7 Bl. Abb., 1 Kt. Lw. 24,50 DM.

Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes nach den Grundtexten übers. u. hrsg. von Vinzenz Hamp, Meinrad Stenzel, Josef Kürzinger. — Aschaffenburg: Pattloch (1956), X, 1138, 365 S. Kunstleder 14,80 DM.

Die beiden Ein-Band-Ausgaben der ganzen Heiligen Schrift, die hier anzuzeigen sind, beweisen augenfällig, daß die Bibel sich in unseren Tagen zunehmender Beliebtheit erfreut, ja daß sie anfängt, zum täglich benutzten Rüstzeug auch des katholischen Christen zu zählen. Noch im vergangenen Jahr konnte in dieser Zeitschrift (TThZ 65 (1956) 63) die vorhergehende Auflage von Rießler-Storr besprochen werden, die 1954 im 62. Tausend vorgelegt wurde und nunmehr in der 8. Auflage (1956) bis zur Höhe von 73 Tausend ansteigen konnte. Dank einer buchtechnisch guten Aufmachung bleibt diese Ausgabe trotz ihrer fast 1700 Seiten sehr handlich und bequem. Die beigegebenen Bilder und Karten sind zu begrüßen. Allerdings ist die Unterschrift zum letzten Photo „Garizim, Berg der Seligpreisung“ zumindest mißverständlich und irreführend. Der Berg der Seligpreisungen Jesu liegt am Nordufer des Sees Genesareth. Gemeint ist hier wohl der „Berg des Segens“, den Moses nach Deut 27, 12 vom Garizim her aussprechen läßt. — Zur Übersetzung braucht hier nichts mehr gesagt zu werden. Oft genug wurde wiederholt, daß sie besonders in den poetischen Teilen des Alten Testamentes oft mehr dichterisch schwungvoll als urtextnah ist. — Eine Reihe von verschiedenen Ausgaben steht dem Käufer zur Verfügung. Sie bewegen sich vom einfachen Leinwandband bis zur Ausgabe in feinstem Leder, in der Preislage von 24,50 bis 72,50 DM und sind so in der Lage, auch den anspruchsvollsten Käufer zufriedenzustellen.

Zu Weihnachten 1956 wurde erstmals das Alte Testament der Pattloch-Bibel vorgelegt; und im Laufe des Spätjahres 1956 erschien es bereits in neuer Auflage, diesmal auch zusammen mit dem Neuen Testament. Dieser erfreuliche Erfolg ist wohl nicht zuletzt auf den erstaunlich billigen Preis der Kunstlederausgabe (14,80 DM) zurückzuführen. Auch diese Vollbibel präsentiert sich trotz der hohen Seitenzahl als schmucker, gefälliger Band. Die neue Ausgabe unterscheidet sich von der ersten durch ein erneutes, eindringliches Bemühen um den Text; die Herausgeber haben das Prinzip der Urtext-treue noch konsequenter als in der 1. Auflage durchgeführt. Das ist z. B. an der Neufassung von Stellen zu erkennen, die in der Besprechung der vorhergehenden Auflage (TThZ 65 (1956) 128) eigens herausgestellt wurden. Und das verdient unsere volle Anerkennung.

Es ist zu hoffen und zu wünschen, daß die angezeigten beiden Ausgaben der Heiligen Schrift noch zahlreicher als bisher den Weg in die weitesten Kreise des katholischen Volkes nehmen, besonders auch deshalb, weil in diesem Jahre die Arbeit in der katholischen Jugend Deutschlands unter der Losung *Schriftlesung* steht. H. Groß

Eißfeldt, Otto: Einleitung in das Alte Testament unter Einschluß der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen- und pseudepigraphenartigen Qumrānschriften. Entstehungsgeschichte des Alten Testamentes. 2., völlig neub. Aufl. — Tübingen: Mohr 1956. XII, 956 S. br. 43,— DM; Lw. 48,80 DM.

Dies Werk des weltbekannten Hallenser Alttestamentlers, der am 1. September 1957 sein 70. Lebensjahr vollendete, ist eine achtung- und ehrfurchtgebietende Leistung. Im katholischen Raum kann mit dieser umfassenden Einleitung in das AT mit ihren fast 1000 Seiten nur die soeben erschienene „Introduction à la Bible, Ancien Testament“ in einem Umfang von 900 Seiten verglichen werden, allerdings mit dem wesentlichen Unterschied, daß wir es bei dem französischen Werk mit einer Gemeinschaftsarbeit von neun Gelehrten zu tun haben, während Eißfeldt allein als Verfasser seiner Einleitung ins AT zeichnet. Was liegt nun näher, als die vorliegende Auflage von Eißfeldts Kompendium der

ersten Auflage aus dem Jahre 1934 gegenüberzustellen? Schon der äußere Umfang der 2. Auflage zeigt einen Zuwachs von über 200 Seiten. Diese 200 Seiten gehen teils auf Kosten des neu hinzugefügten III. Abschnitts im 4. Teil, der über apokryphen- und pseudepigraphenartige Schriften unter den Qumrântexten handelt, teils auf das Anwachsen der Literatur zu atl Fragen, die den einzelnen 126 Paragraphen des Werkes in einer fast vollzähligen Weise vorausgeschickt wird. Gerade diese mitunter sehr stark vermehrten Literaturübersichten tun zum Erstaunen dar, wieviel und wie intensiv in dem Zeitraum von 1934 bis 1956 am AT gearbeitet wurde. Teils ist die vermehrte Seitenzahl auch auf neue Paragraphen — ihre Zahl ist gegenüber der vorigen Auflage um 16 gewachsen — zurückzuführen, in denen besonders größere Einheiten atl Schriften auf ihre Zusammengehörigkeit untersucht werden und wo den Klammer-Elementen dieser Einheiten nachgegangen wird. Auch ist ein neuer Paragraph der Vetus latina gewidmet. Schließlich bleibt hierbei noch zu erwähnen ein neu beigegebenes Autoren-Verzeichnis, das etwa 25 Seiten einnimmt.

Aber diese umfangreichen Zusätze bedeuten keine wesentliche Veränderung in der Gesamtanlage oder auch in der Schau und Darbietung der hauptsächlichsten Probleme. Die Diskussion um sie ist wohl weitergeführt, aber in seiner Grundkonzeption vertritt Eißfeldt ihnen gegenüber die gleiche Auffassung wie in der Auflage von 1934. Der 1. und 2. Teil seiner Einleitung beschäftigen sich mit formgeschichtlichen Fragen. Sie gehen auf der vorliterarischen Stufe und in der literarischen Vorgeschichte des AT den kleinsten Redeformen nach, sie beantworten die Frage nach ihrem „Sitz im Leben“. Der 3. Hauptteil des Werkes (S. 182—690) bietet die spezielle Einleitung zu den Gruppen atl Schriften und zu den einzelnen Büchern selbst. Der 4. Teil untersucht die Frage nach dem Kanon, behandelt Apokryphen und Pseudepigraphen, und der 5. Teil schließlich ist der Textgeschichte gewidmet.

Die einzelnen Stoffeinheiten sind klar und übersichtlich aufgebaut und dargestellt. Den entstehenden Fragen wird oft bis in die kleinsten Verzweigungen und Verästelungen nachgegangen. In objektiver Sachlichkeit stellt E. überall den Fortschritt in den Erkenntnissen zu atl Einzelproblemen dar, dem er sich nicht verschließt. Er macht aber auch keinen Hehl daraus, daß er selber nach wie vor den Standpunkt der Literarkritik — wenn auch in der durch die Forschungsergebnisse der letzten 25 Jahre modifizierten Weise — einnimmt und vertritt. Das hat zur Folge, daß er große Partien des Textes von 1934 unverändert in die neue Auflage übernehmen kann, denen er dann die Fortentwicklung meist in Form von Zusätzen anfügt.

Allein sieben literarische Werke sind es nach E. — neben dem Jahwisten, Elohisten, Deuteronomium und Priesterkodex noch drei weitere —, die im Pentateuch vereint sein sollen. Und für die Zusammenfügung bedarf es nicht weniger als sechs Redaktoren. Doch ist der Unterschied von der 1. zur 2. Auflage in dieser Frage daran zu erkennen, daß E. S. 288 einräumt, diese einzelnen literarischen Werke und die Phasen ihrer Zusammenfügung seien „weithin hypothetisch“. Der damit angedeutete Faden ist nun in der genannten neuen Einleitung in französischer Sprache aufgegriffen und anders als bei E. fortgeführt. C a z e l l e s läßt sich dort (S. 279—382) über die literarkritischen hinaus mehr von form- und überlieferungsgeschichtlichen Überlegungen leiten und ist geneigt, in den vier klassischen Pentateuchquellen eher Traditionsstränge und Sammelbecken für alte Überlieferung, die bis zu Moses zurückreicht, zu sehen.

In dem neu hinzugefügten § 37 über das deuteronomistische Geschichtswerk von Josue-Könige stellt E. der (vor allem durch N o t h) vorgetragenen Schau der Einheitlichkeit dieser Bücher, derzufolge sie nach einer gleichen Geschichtsauffassung, eben der des Deuteronomiums, konzipiert und verfaßt sein sollen, die alte Ansicht der Literarkritik entgegen, wonach in diesen Büchern die Pentateuchquellen, allerdings in deuteronomistischer Überarbeitung, weiter zu verfolgen seien. — Diese beiden Beispiele mögen genügen, um einen Einblick in Auffassung und Arbeitsweise des Verfassers zu vermitteln. — Aufteilung und Anordnung des Stoffes, sowie Druck und Aufmachung der Einleitung Eißfeldts verdienen uneingeschränktes Lob. Es ist, mit einem Wort, ein Werk, das ob des unermüdeten Fleißes seines Verfassers, der überragenden Einsicht in die Probleme und der beachtlichen Kraft der Darstellung Respekt abnötigt. Es wird für jeden, der sich mit den hier aufgeworfenen Fragen beschäftigt, mag er nun Eißfeldts Ansicht teilen oder nicht, eine wahre Fundgrube von Erkenntnissen zum Alten Testament sein.

H. Groß

Grollenberg, L. H.: Bild-Atlas zur Bibel. Deutsche Ausgabe hrsg. v. H. Eising, mit Vorw. v. J. Hempel. — Gütersloh: Bertelsmann 1957. 164 S. mit 36 achtfarb. Karten u. über 400 Fotogr. u. Zeichn. Lw. 38,— DM.

Die holländische Originalausgabe sowie die französische und englische Ausgabe haben in der internationalen wissenschaftlichen Kritik eine so einstimmige Anerkennung gefunden, daß ihr nichts mehr hinzuzufügen bleibt. Professor Eising (Münster) hat sich darum durch die Besorgung der deutschen Ausgabe ein großes Verdienst erworben

und sich nicht nur den Dank der Fachwissenschaftler verdient, sondern auch aller derer, die sich schon lange ein Werk gewünscht haben, das ihnen ohne mühselige Umwege über Spezialliteratur kurz, übersichtlich und zuverlässig Aufschluß gibt über alle Fragen nach dem Schauplatz der Bibel, seiner Geschichte und Kultur. Durch außerordentlich geschickte graphische Darstellung (eingedruckte Verweise auf die geschichtlichen Begebenheiten) sind die 36 Karten jeweils mit einer leicht übersehbaren Skizze der im geographischen Raum sich abspielenden Geschichte gemacht. Die technisch vorzüglichen Bilder geben eine lebendige Vorstellung des Landes und seiner Kulturgeschichte. Niemand wird die Anschaffung dieses Werkes, dessen Preis man im Hinblick auf das darin Gebotene und auf die vorzügliche Ausstattung als billig bezeichnen kann, bereuen.

H. Junker

DOGMATIK

Küng, Hans: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief v. K. Barth. — Einsiedeln: Johannes-Verl. (1957). (Horizonte 2, mithrsg. v. Johann-Adam-Möhler-Inst. Paderborn). 304 S. Lw. 18,50 DM.

Einen neuen und glücklichen Weg in der dogmatischen Auseinandersetzung ist K. insofern gegangen, als er sich von Karl Barth in einem Brief, der dem Buche vorangestellt ist, bestätigen ließ, daß er dessen Meinungen richtig wiedergegeben habe. Leicht ist es gewiß nicht für einen katholischen Theologen, der aus dem Arsenal der Neuscholastik seine theologische Ausrüstung erhalten hat, in die sprachlichen Formulierungen Barths einzudringen und jenseits der Formeln die Gedanken selbst zu fassen, und zwar so wie Barth heute (nicht früher) die Rechtfertigung versteht. Daß dieses dem jungen Gelehrten in seiner ersten Veröffentlichung gelungen ist, verdient allein schon hohes Lob. Karl Barth heute heißt aber für K. nicht, die Meinungen Barths als vereinzelte Sätze zu sehen, sondern er würdigt durchaus die große Weite der Konzeptionen Barths. Daher stellt K. im berichtenden Teile seines Buches die Rechtfertigung zunächst in das Ganze der Heilsgeschichte: Gnadenwahl in Jesus Christus, Schöpfung, Bund, Versöhnung. Danach erst beschreibt K. den Vollzug der Rechtfertigung, so wie Barth ihn sieht. Dieser Zweiteilung entspricht auch die Antwort des Verfassers: Grundlagen und Wirklichkeit der Rechtfertigung. K. kennzeichnet seine eigenen Meinungen nur als „Versuch einer katholischen Antwort“. Er wird hierin nicht den Beifall aller katholischen Theologen finden. Vielleicht hätte er auf diese innerkatholischen Verschiedenheiten und das gemeinsame Lehrgut genauer hinweisen können.

Gedacht ist hier vor allem an das Verhältnis von Schrift und Tradition. Erst die aktive Überlieferung der Offenbarung im lebendigen Worte der Kirche bezeugt, versteht und erklärt (so auch ergänzend) das geschriebene Wort Gottes, das in seiner Gesamtheit nur von den Hörern der Kirche aufgenommen wird (im Gegensatz zur Haeresie, der Auswahl). Auch über die Möglichkeit rein natürlich guter Akte hätte K. mehr sagen können, zumal da diese Akte nicht möglich sind ohne die „natürliche“ Hilfe des Vaters Jesu Christi, der alles durch seinen Sohn im Heiligen Geiste wirkt. Die Tatsache, daß die katholische Theologie über den Sprachgebrauch der Heiligen Schrift hinaus heute immer unterscheidet zwischen dem Werke Christi, insofern es mit Tod und Auferstehung vollendet ist, und dem Werke Christi, insofern es durch die Sendung des Heiligen Geistes sich an uns auswirkt, hätte gegenüber protestantischer Gepflogenheit, beides Rechtfertigung zu nennen, mehr begründet werden können. Wenn K. endlich durch sein Werk die katholische Theologie gewissermaßen aufruft, jenseits der skotistisch-thomistischen Kontroverse mit der Christozentrik ernst zu machen, so ist doch Apoc 13,8 durch Apoc 17,8 hinlänglich geklärt gegenüber der Deutung, die auch K. vorträgt. Einzelsätze aus dem Buche sollen hier nicht herausgegriffen werden; denn sie finden ihre Erläuterung durch andere Sätze und die Gesamtauffassung des Verfassers, dem der „Versuch einer katholischen Antwort“ aus der Fülle und Weite katholischen Denkens wohl gelungen ist. Obige Bemerkungen aber mögen verstanden werden als Wünsche für weitere Arbeiten des Verfassers, die wir von ihm erhoffen.

I. Backes

MORAL

Chenu, M.D.: Die Arbeit und der göttliche Kosmos. Versuch einer Theologie der Arbeit. Übers. u. eingel. v. K. Schmitt. — Mainz: Grünewald (1957). o. Pr.

Natürlich gab es bisher schon eine Theologie der Arbeit; es sei erinnert an S. Weber, *Evangelium und Arbeit*, Frbg. 1921; P. Doncoeur, *L'évangile du travail*, Paris 1940; F. Dessauer, *Mensch und Kosmos*, Fkft/M. 1949; H. Rondet, *Die Theologie der Arbeit*, Würzburg 1956; P. M. Contenson, *Philosophie et Théologie du travail* (Revue des sciences philos. et théol. 40 [1956]). Diese Bücher bringen wichtige Gedanken über die Arbeit aus dem christlichen Glaubensdenken: Arbeit als Auftrag Gottes, als Quelle des Lebensunterhaltes, die Mühe der A. als Strafe und Buße, die Bedeutung für die Gemeinschaft u. a. Das sind immer gültige Gesichtspunkte. Um die Weiterführung der Theologie der Arbeit hat Plus XII. sich besonders verdient gemacht, z. B. durch das

Rundschreiben zum Benediktus-Jubiläum, die Radioansprache am 30. September 1950, die Ansprache an den Thomistenkongress am 14. September 1955 (AAS 47 II 1955) und das Festoffizium zum Feste des heiligen Josef des Arbeiters am 1. Mai. In dieser Richtung versucht nun Chenu O. P. aus der Offenbarung neue positive Elemente über die Theologie der A. aufzuzeigen. Er geht aus von der Situation der menschlichen Arbeit in der heutigen hochentwickelten Technik und dem verstärkten Aufeinanderprallen von Gottesglauben und Gottesbekämpfung. Das vorliegende Büchlein ist ein Abriss der größeren Untersuchung Chenu: *Pour une theologie du travail*, Paris 1955. Ch. will den theologischen Blick erweitern und über die Bedeutung der A. als Folge der Sünde hinaus die positiven Werte aufzeigen, die auch — und gerade — von nichtchristlichen Pionieren der Arbeit gesehen und erstrebt werden. Die vom Glauben erleuchtete Vernunft durchschaut die Irrtümer in der Bewertung der A. (z. B. die Theorie von K. Marx) findet aber auch den Kern der Wahrheit in der Irrlehre und nimmt von da die Anregung zu tieferem Eindringen in den Sinn. — So fragt Ch.: Ist die Arbeit im 20. Jhdt. von der in früheren Zeiten wesentlich verschieden? Die Maschinenarbeit, die neuen Energien, das neue Ziel, die Rationalisierung und Kollektivierung sind unleugbare Wirklichkeiten. Daraus braucht kein pessimistischer Fatalismus zu folgen, sie „können auch Werkzeuge zur Befreiung sein“ (147) Heute kann die Arbeit mehr als früher erkannt werden als Teilnahme des Menschen an der Herrschaft über die Natur, als Mittel zu stärkerer Einheit der Menschen untereinander und zur Entfaltung der menschlichen Möglichkeiten im Plane Gottes. „Der Mensch gehört zum göttlichen Kosmos.“ Kennzeichnend für Chenus Auffassung ist, daß er sich ein Wort des Kardinals Suhard zu eigen macht: „Ich sehe in der gegenwärtigen Kulturlage nicht die Folgen einer Katastrophe, sondern die Vorzeichen einer neuen Geburt . . . Das gegenwärtige Unbehagen kommt weder aus einer dekadenten Welt, noch aus einer Erkrankung, sondern ist eine Krise des Wachstums.“ N. Seelhammer

Hostie Raymond: C. G. Jung und die Religion. Übers. v. Joh. Tenzler. — Freiburg/München: Alber 1957. X, 303 S. Lw. 17,50 DM.

H. legt hier eine wichtige und wertvolle Abhandlung vor. Es ist oft gesagt worden, Jung habe die Religion wieder in der Psychologie kursfähig gemacht. H. ist als Schüler Jungs und Theologe besonders qualifiziert, Jungs Meinung von der Religion und ihrer Bedeutung in der Psychologie wiederzugeben und zu beurteilen. Er löst seine Aufgabe methodisch und sachlich gut. Nachdem er im 1. Teil Jungs analytische Psychologie in Abgrenzung gegen Freud dargelegt und kritisch beurteilt hat, untersucht er im 2. Teil Jungs Lehre von der Religion. Jung will die Religion nur psychologisch sehen und werten, aber nichts darüber sagen, ob der religiösen Vorstellung objektiv etwas entspreche. Bei aller Anerkennung der Methode Jungs muß H. doch zugeben, daß die besonders von protestantischen und katholischen Theologen gemachten Einwände nicht unbegründet sind! Er zeigt das Positive, aber auch die Grenzen dieser Psychologie — und Psychotherapie — ehrlich und wohlwollend auf, insbesondere auch die unmöglichen Deutungsversuche christlicher Glaubensgeheimnisse und das praktische Überschreiten der von Jung selbst gesteckten Grenzen seiner Psychologie in Aussagen über die Religion allgemein und speziell über die christliche „Confession“ (1). Den Seelsorger interessieren besonders auch die guten Ausführungen über Psychologie und Seelsorge (202–229). Verf. scheint uns erreicht zu haben, was er am Schluß als sein Ziel angibt: „die positiven Beiträge Jungs zur Tiefenpsychologie deutlich zu machen ohne in naiver Begeisterung dazu verleitet zu sein, Mängel zu bagatellisieren und irrige Behauptungen mit Stillschweigen zu übergehen.“ N. Seelhammer

Caruso, I. A. Bios-Psyche-Person. Eine Einführung in die allg. Tiefenpsychologie. In Zusammenarbeit mit E. Frühmann, Sepp Schindler, A. Wegeler u. Karl v. Wucherer-Huldenfeld. — Freiburg u. München: Alber (1957) VIII, 447 S. Lw. 22,— DM.

Aus dem „Wiener Arbeitskreis für Tiefenpsychologie“ ist das vorliegende Buch als Gemeinschaftsarbeit entstanden, so sorgfältig, daß „es sich nicht genau bestimmen läßt, wer von meinen Mitarbeitern diesen oder jenen Teil weitergeführt hat“ (Vorw. V). C. hat es gedacht als Versuch einer Anthropologie unter Benützung der Erkenntnisse der Tiefenpsychologie (ebd). In ersterer sachlicher Auseinandersetzung mit anderen tiefenpsychologischen Schulen geht C. den Fragen nach, die das Unbewußte und seine Bedeutung bzw. Einordnung in das gesamte Seelenleben betreffen. Es geht letztlich um die volle Entfaltung und Verwirklichung der Person. Von den echten Erkenntnissen der Tiefenpsychologie seit Freud kann und braucht nichts abgestritten und verkleinert zu werden. Die Kritik wendet sich gegen die Enge und Einseitigkeit der bloß naturwissenschaftlichen Deutung, weil sie der Weite der auf Transzendenz angelegten Person nicht gerecht wird. C. sieht nicht in Jungs „Selbst“, sondern in fortschreitender „Personalisation“ den Weg zur vollen Verwirklichung — und Gesundung — des Menschen (vgl. S. 73 ff, 287 f, 415–29 u. a.). Es kann im Rahmen dieser Besprechung nicht versucht werden nachzuweisen, wie C. mit seinen Mitarbeitern zu den einzelnen Fragen seine zustimmende

oder abweichende Auffassung darlegt. Man muß das Buch schon selbst studieren! Es ist ein guter Führer durch den Fragenkomplex der Tiefenpsychologie, der auch der manchmal — mit Recht — von christlichen Theologen, Psychologen und Erziehern geäußerten Besorgnis um die Wahrung christlicher Glaubenslehren und Erziehungsgrundsätze gerecht wird.

N. Seelhammer

Die Kirche und der Straßenverkehr. Sondernummer von „Die Begegnung“, Korrespondenz- und Werkblatt für den Klerus. — Köln: Verl. Wort und Werk 1957. 44 S. brosch. o. Pr.

Der rührige Verlag Wort und Werk hat in diesem Sonderheft allen, die sich um die Sicherheit des Straßenverkehrs Sorgen machen, nicht zuletzt den Seelsorgern, einen guten Dienst erwiesen. In zwölf Kurzaufsätzen schreiben Theologen, Verkehrsfachleute, Juristen zu Fragen, die sich aus dem heutigen Straßenverkehr ergeben. Allen geht es nicht um bloß theoretische Erörterungen; aus der Problematik in verschiedener Sicht wird die Grundlage für eine ernste, nicht bloß äußerliche Hebung der Verkehrsdisziplin und damit der Verkehrssicherheit gewonnen. Dem Seelsorger bieten einige geschickte Vorlagen zu Predigten und Katechesen eine willkommene Hilfe! (NB. Vgl. dazu auch mein jetzt im Paulinus-Verlag, Trier, erschienenen Schriftchen: Verkehr und Moral.)

N. Seelhammer

ASZETIK

Zürcher, Josef SMB: Die Gelübde im Ordensleben. Auf Grund der Veröffentlichungen der Arbeitsgemeinschaft „Vie spirituelle“ bearb. u. hrsg. von Prof. Dr. J. Zürcher SMB. — Bd. 1: Der Gehorsam (Obéissance, Bearb., deutsche Übersetzung durch Sr. M. Hedwig Walter.) — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1956) 220 S. Lw. 12,80 DM.

Als erster Band des Werkes über die Gelübde im Ordensleben ist der Band über den Gehorsam erschienen. Er stellt eine gediegene Arbeit dar. In verhältnismäßig kurzen Darstellungen ist durchweg alles Wesentliche zusammengefaßt. Trotz der Verschiedenheit der Verfasser, die für die einzelnen Abschnitte zeichnen, ist die Einheitlichkeit des Buches vortrefflich gewahrt. Daß es sich um eine Übersetzung aus dem Französischen handelt, wird nur an ganz wenigen Stellen spürbar.

Ausgangspunkt der Abhandlungen ist die Idee vom Gehorsam. Sie wird gesehen im Vorbild Christi, der gekommen ist, „sich unter das Joch zu stellen, um so die Verirrung, das Ausbrechen des ersten Menschen, wiedergutzumachen“. — „In diesem Gehorsam liegt die ganze Rückkehr des erst in der Sünde gefangenen, dann durch die Gnade befreiten, zurückgeholten Menschen.“ (S. 10) Wir verfolgen im weiteren die Entwicklung der Gehorsamsauffassung im Ordensleben von seinen ersten Anfängen an über Franziskus bis zu Ignatius von Loyola, um dann den Gehorsam in seiner Stellung im Ordensleben und in der Vielfalt seiner Beziehungen und Segnungen zu sehen. — Ein dritter Teil will praktische Anregungen bieten. Stichworte, wie „Schule der Freiheit und der Reife, Persönlichkeitsbildung, persönliche Initiative, Gehorsamsschwierigkeiten“ lassen die Richtung solcher Anregungen erkennen. In diesem dritten Teil kommt naturgemäß auch die konkrete heutige Situation, auf die der Gehorsam trifft, stärker zur Sprache. Allerdings sind bei diesen Anregungen etwas einseitig nur die weiblichen Ordensgenossenschaften ins Auge gefaßt. — Ein letzter Abschnitt beleuchtet mit kluger Mäßigung den Beitrag des Gehorsams auf dem Wege zur Ganzhingabe des Menschen und damit auf dem Wege zum letzten Ziel des Ordenslebens.

K. Zander

Blanchard, Pierre: Jacob et l'ange. — (Bruges:) Desclée De Brouwer (1957). 233 S. (Etudes carmélitaines.) brosch. 105,— bfr.

In einer Fußnote auf Seite 12 drückt der Verfasser seine Freude darüber aus, daß in dem gleichen Jahr zusammen mit seinem Buch mehrere Werke über Gott erschienen seien. Er nennt deren fünf. Er sieht darin ein Zeichen für die gewonnene Einsicht, daß es wichtiger sei, das wahre Bild Gottes zu enthüllen, anstatt immerfort das Drama des gottlosen Humanismus zu analysieren. — Damit ist auch schon das Grundanliegen des neuen Buches von Blanchard gekennzeichnet. Er will sprechen von Gott. Er will die Wege klären zu Gott hin. Er sieht das Verhältnis des modernen Menschen zu Gott im Bilde des geheimnisvollen Kampfes, den Jakob am Jabbok mit dem Engel führte. Gottes Wirklichkeit begegnet dem Menschen, wenn auch nur im Dunkel. Sie zwingt ihn aber, sich ihr zu stellen.

Blanchard zeichnet die Etappen dieses Weges. Er nennt sie: „Auf der Suche. Die Begegnung. Die Auseinandersetzung. Die Zuflucht.“ — Alle Ausführungen werden reich und gründlich belegt. Besonders das zeitgenössische Schrifttum kommt ergiebig zu

Wort. Es entsteht so ein hochinteressanter Querschnitt, und man sieht deutlich, wie zur Zeit die Front im Ringen um Gott verläuft. Auch werden von dem zentralen Thema her eine Fülle sonstiger Fragen beleuchtet, die ebenfalls die große Belesenheit des Verfassers verraten.

K. Zander

Könekamp, Friedrich: Viele reden — einer ruft. Ein Selbstbekenntnis. — Kreuzring-Bücherei, Bd. 15 — Trier: Zimmer-Verlag (o. J.). 175 S. kart. 1,90 DM.

„Dieses Buch wurde geschrieben, um zu zeigen, daß Gott unter uns wohnt und jeder seiner Gnade teilhaftig werden kann.“ (Aus dem Vorwort.) — Der Verfasser berichtet mit rückhaltloser Offenheit die Irrungen und Wirrungen seines Lebens. Es ist das Bild eines Menschen auf beständiger Flucht vor sich selber und vor Gott. Und darin liegt das Ergreifende und zugleich Weckende des Buches. — Angesichts der Welt allerdings, die in diesen Seiten wieder zum Leben erweckt wird, spürt man, wie sehr die Zeit sich gewandelt hat.

K. Zander

Martin von Cochem: Erklärung des heiligen Meßopfers. Vollständiges Meß- und Gebetbuch. (Bearb. von Joseph Melle. Neubearb. besorgte Albert Wihler.) — Freiburg/Schweiz, Konstanz/Baden, München: Kanisius-Verlag (1956) 549 S. Plastik-einband 6,75 DM.

Das bekannte Buch, das zum ersten Male 1698 zu Augsburg erschien, hat seitdem in den vielen Auflagen, die folgten, reichen Segen gestiftet und viel zur Wertschätzung des heiligen Meßopfers beigetragen. Darin sieht der Herausgeber gerade im Zeitalter der liturgischen Bewegung die Berechtigung zu einer Neuauflage. Sie soll vor allem dem gläubigen Volke dienen.

K. Zander

Meyer, Wendelin OFM: Wege zur ungeteilten Gottesliebe. Konferenzen für Ordensfrauen über Denksprüche des heiligen Ignatius von Loyola. — Kevelaer: Butzon & Bercker (1956). 157 S. Ln. 5,80 DM.

Daß hier ein erfahrener Seelenführer spricht, stand von vornherein zu erwarten. Daß er zum 400. Todestag des heiligen Ignatius uns dessen Kern- und Merksprüche deutet, ist besonders reizvoll an diesem Buch. Schon die Auswahl verrät den Kenner, der nicht so sehr von schillernden Formulierungen sich leiten läßt, sondern von den Gesetzen echter Innerlichkeit. Was übernatürliche Erleuchtung, naturhafte Begabung und Lebenserfahrung dem heiligen Ignatius schenkte, wird uns hier mit sicherer Hand von einem Sohn des heiligen Franziskus dargeboten als Weg zu ungeteilter Gottesliebe und wahrer Heiligkeit. Was der Heilige von Assisi als „Evangelium sine glossa“ bezeichnete, finden wir hier in Denksprüchen des heiligen Ignatius wieder, um die Verf. seine Konferenzen aufbaut. „Sie wollen nicht durch Erzählungen fesseln, vielmehr durch das Licht des Heiligen Geistes den Menschen erfassen und führen.“ (Vorwort) Dazu hat Verf. einen wirklich glücklichen Weg gewählt. Nicht nur Ordensfrauen werden aus dem Büchlein reichen Gewinn ziehen, auch den Seelsorgern und Seelenführern sei es bestens empfohlen. Es bietet eine klare Wegweisung und reiche Handhabe. L. Lennartz

Pies, Otto S. J.: Das große Gespräch. Winke für das innerliche Beten. — Kevelaer: Butzon & Bercker o. J. 150 S. Ln. 5,80 DM.

„Wir spüren es selbst, daß wir durch das Erleben unserer Zeit innerlich zerrissen und äußerlich gehetzt sind. Es muß aber auch gesagt werden, daß in vielen von uns das Verlangen nach Ruhe und Besinnung erwacht ist, und daß auch die Frage nach Gebet und Innerlichkeit mit neuem und vielleicht größerem Ernst gestellt wird“ (Vorwort). Wer es nicht selbst gespürt und erfahren hat, wurde vom Papst darauf hingewiesen, daß gerade für die Liturgie das persönliche, betrachtende, innere Beten als Beseelung gefordert wird. So will Verf. Anleitung geben, daß wir mit Gott „ins Gespräch kommen“. Aber er bleibt nicht bei den Anfängen stehen. Formen und Arten und Stufen des Gesprächs, die Bereitung und Führung zum Gespräch werden ebenso vielseitig behandelt wie die theologischen und psychologischen Grundlagen. Einnünden sollen unsere Bemühungen in ein „Leben im Gespräch“. Wird auch die ignatianische Gebetsschule (der Exerzitien) vordergründig behandelt, so fehlt es doch nicht an Hinweisen und Verbindungen zu anderen „Schulen“ der Frömmigkeit. Aber es geht nicht um Theorien. Aus der Praxis entstanden — aus einem Arbeitskreis katholischer Männer in München — will es der Praxis dienen, denen, „die um Ratschläge für das innere Leben gebeten werden“ (Seelsorger, Lehrer, Mütter) oder sie für sich selbst suchen. L. Lennartz



Neutestamentliche Abhandlungen

Herausgegeben von Univ.-Prof. Dr. Max Meinertz

Mit der für diese Sammlung bekannten Sorgfalt werden in den einzelnen Arbeiten Untersuchungsergebnisse vorgelegt, die eine vorzüglich fundierte Unterrichtung über z. T. noch wenig dargestellte Fragen, Gegebenheiten und Zusammenhänge ermöglichen.

Nach dem Kriege sind erschienen:

Der Paschamahlbericht Lk 22, (7-14.) 15-18

Der Einsetzungsbericht Lk 22, 19-20

Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21-38

Eine quellenkritische Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7-38 in drei Teilen. Von Heinz Schürmann. (Neutestamentliche Abhandlungen, Band XIX, Heft 5; Band XX, Heft 4 und 5.) Teil I: XXX und 123 Seiten, kart. 10,— DM. Teil II: XII und 153 Seiten, kart. 10,80 DM. Teil III: XII und 180 Seiten, kart. 11,80 DM.

Lebendiges Opfer (Röm. 12,1)

Ein Beitrag zur Theologie des Apostels Paulus. Von Philipp Seidensticker OFM. (Band XX, Heft 1-3) XVI und 347 Seiten, kart. 23,— DM.

Die Primatworte Mt 16, 18.19

In der altkirchlichen Exegese. Von Joseph Ludwig. (Band XIX, Heft 4) VIII und 112 Seiten, kart. 7,50 DM.

Vom Wort des Lebens

Festschrift für Max Meinertz zur Vollendung des 70. Lebensjahres am 19. Dezember 1950. Dargeboten von seinen Freunden, Kollegen und Schülern. Herausgegeben von Nikolaus Adler. (1. Ergänzungsband) 168 Seiten, kart. 10,— DM, Ganzleinen 12,— DM.

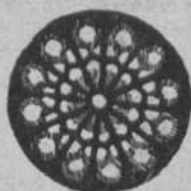
Taufe und Handauflegung

Eine exegetisch-theologische Untersuchung von Apg 8, 14-17. Von Nikolaus Adler. (Band XIX, Heft 3) 132 Seiten, kart. 7,85 DM.

Bezug durch jede Buchhandlung

VERLAG ASCHENDORFF · MUNSTER/WESTF.

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938

*Kath. Theologie
und Liturgik*

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



Spezialhaus für
Mittelmoselweine
R. Lentzen-Deis
K.-G.
Bernkastel-Kues
an der Mosel

Messweinlieferant - Weingroßhandlung
Ausländische - Süsse - Messweine

Neuerscheinung!

Ferdinand Kolbe

Hinauf nach Jerusalem

74 Meßansprachen für die Zeit
von Septuagesima bis Ostern
(Veröffentlichung des Liturgischen
Instituts, Trier)

120 Seiten, Ganzleinen mit
Schutzumschlag 5,80 DM

Für alle Sonntage und auch für die
Ferialtage der Quadragesima bietet
das Bändchen im engsten Anschluß
an die liturgischen Texte knapp ge-
faßte, aber den Kern der Ostervor-
bereitung treffende Meßansprachen.

Durch alle Buchhandlungen

Paulinus - Verlag Trier

DZ

Bibliotheca
Trierensis

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

67. JAHRGANG PASTOR BONUS

1958 HEFT 2

AUS DEM INHALT

Otto Kuß, Paderborn:

Der Verfasser des Hehräerbriefes als Seelsorger

P. Dionys Siedler, W.V., Trier:

Christus in der Tauftheologie des heiligen Thomas

P. Joseph Barbel, CSSR, Kloster Geistingen, Hennef (Sieg)

Zur „Engelchristologie“ bei Novatian

KLEINERE BEITRÄGE

F. Pauly

Die Consuetudines von Springiersbach

A. Knauber

Handbücher zum neuen Katechismus

W. Breuning

Neue protestantische Forschungen zum Gottesbild

Berichte

Besprechungen

PAULINUS-VERLAG TRIER



Möbeltransporte In- und Ausland
Verzollung · Verpackung · Lagerung

Gillen & Garçon, Bitburg/Eifel

Gegr. 1899 · Telefon: 3168 u. 3169

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
 aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
 geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hoffmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 64/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

Der Verfasser des Hebräerbriefes als Seelsorger

Von Professor Otto Kuss, Paderborn

II. Teil

Wenn der Hebräerbriefverfasser der Adressatengemeinde in ihrer geistlichen Notlage zu Hilfe eilt, so bedient er sich gewiß auch stets der bewährten Mittel des seelsorglichen Zuspruchs — er mahnt, warnt, droht, lobt —, aber er tut das nicht in der Art eines kurzatmigen Moralisierens, sondern schon immer auf dem Boden ganz bestimmter fester und umfassender theologischer Erkenntnisse. Und das ist ja auch ein Fundamentalsatz seiner Erziehungsarbeit: die religiöse und theologische Einsicht muß zunehmen, sofern das religiöse Leben nicht hinschwinden soll. Anfängern kommt gewiß „Milch“ zu (5, 12 f.), „Vollkommenen“ aber gebührt feste Nahrung¹⁶, und hinter diesem — auch von Paulus verwendeten¹⁷ Bilde steckt die von der Erfahrung immer wieder bestätigte Überzeugung, daß niemand ohne Schaden religiös „unter seinen Verhältnissen leben“ kann. „Darum wollen wir das Anfangswort vom Christus zurücklassen und auf die Vollkommenheit zueilen und nicht wiederum das Fundament legen mit Abkehr von toten Werken und Glauben an Gott, Taufenlehre und Handauflegung, Totenauferstehung und ewigem Gericht“ (6, 1. 2). Nichts ist gefährlicher als eine merkliche Divergenz zwischen dem menschlichen und dem „christlichen“ Niveau eines Glaubenden, zwischen seiner durch Anlage, Begabung, Wachstum, Erfahrung u. ä. umschriebenen „natürlichen“ Existenz und der zu ihrer „Bewältigung“ erforderlichen „Glaubenssubstanz“; das muß notwendig zu quälenden Disharmonien, im weiteren Verlauf zu einer Auszehrung, zu einer geistlichen Kachexie und schließlich zum geistlichen Tode führen. Es gibt für die Adressaten also gar keine Wahl: sie müssen weiter, und sie werden gut daran tun, sich dem Zuspruch und den theologischen Gedanken ihres Lehrers zu erschließen, bis sie vielleicht zur „Fülle des Glaubens“ gelangen (10, 22).

Von hervorragender Bedeutung für die konkrete Bestimmung des Verhältnisses Gott—Mensch ist die Erkenntnis des einzigartigen Charakters der Weltstunde: der Autor ist mit dem ganzen Neuen Testament der Ansicht, daß der gegenwärtige Augenblick von der Endvollendung gefolgt sein wird. Gott, dessen Stimme damals am Sinai die Erde erschütterte, „hat jetzt aber verheißen: „Noch einmal werde ich beben machen nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel“¹⁸. Das „Noch einmal“ aber deutet hin auf die Verwandlung dessen, was erschüttert wird, insofern es geschaffen ist, damit bleibe, was nicht erschüttert wird“ (12, 26. 27). Die Enderwartung gibt allem Tun und

¹⁶ Hebr 5, 14; vgl. 5, 12.

¹⁷ 1 Kor 3, 2.

¹⁸ Agg 2, 6.

Denken jetzt etwas Drängendes, Gespanntes und zugleich Unwiederholbares: wir leben in einer — nach ihrer besonderen, Entscheidungen möglich machenden Bestimmtheit vermutlich recht kurzen — Zeitspanne, welche gewiß noch Chancen birgt, aber jede Chance kann auch schon die letzte sein. „Denn noch ‚eine ganz kleine Weile‘ (und) ‚der kommen soll, wird erscheinen und nicht wird er säumen‘“ — heißt es unter recht freier Verwendung von Js 26, 20 und Hab 2, 3. 4 im Hinblick auf das Endgericht und den eschatologischen Richter Jesus — „mein Gerechter“ — d. i. der einzelne Glaubende — „wird auf Grund von Glauben leben, und wenn er zurückweicht, hat meine Seele kein Wohlgefallen an ihm“; wir halten es aber nicht mit dem Zurückweichen zum Verderben, vielmehr mit dem Glauben zur Bewahrung der Seele“ (10, 37—39). Es wird an Ps 95 (94), 7—11 erinnert: das „heute“, von dem dort als dem Termin möglicher Buße die Rede ist, dauert noch an — „solange es, ‚heute‘ heißt“ (3, 13) — oder: es ist noch einmal aktuell geworden — Gott „bestimmt wieder einen Tag, ‚heute‘ in David nach so langer Zeit redend“ (4, 7). In dem gegenwärtigen Augenblick wurde die entscheidende göttliche Offenbarung Ereignis, der gegenüber die vielfachen und vielartigen Offenbarungen „ehedem“ verblasen (1, 1): „(jetzt) am Ende dieser Tage“ sprach Gott zu uns im Sohn (1, 2), „jetzt“, „am Ende der Weltzeiten“ ist das vergebliche „oftmals“ der alttestamentlichen Sühneleistung von dem wirksamen „einmal“, dem „ein für allemal“ des Selbstopfers Jesu Christi abgelöst worden. Das Wissen von der einzigartigen inneren, freilich im ganzen noch nicht sichtbaren Gewalt der gegenwärtigen Weltstunde begründet das religiöse Hochgefühl, das die Gemeinde beim Blick auf die vorausgehende Offenbarungsgeschichte, auf die lange Reihe der Glaubenden überkommt — „diese alle, (obwohl) bezeugt durch den Glauben, erlangten die (Erfüllung der) Verheißung nicht, da Gott um unseretwillen etwas Besseres vorgesehen hat: daß sie nicht ohne uns vollendet werden sollten“ (11, 39 f.) —, und es begründet den drängenden, unruhigen, von dem raschen Dahinfliegen der noch „verwendbaren“ Zeit geängstigten Appell an die ethischen Kräfte — wir wollen das Bekenntnis der Hoffnung unbeugsam festhalten und an einem intensiven aktiven Gemeindeleben teilnehmen, „und das um so mehr, als ihr den Tag nahen seht“ (10, 25). An diesem Tage wird „der Christus, einmal dargebracht, um vieler Sünden wegzutragen, zum zweitenmal ohne Sünde erscheinen denen, die ihn erwarten zum Heil“ (9, 28).

Die Erkenntnis aber dieses inneren Gewichtes der Gegenwart — oder vielleicht besser: der gegenwärtig schon unaufhaltsam entfesselten und wirksamen, aber irdischen Augen noch für ganz kurze Zeit verborgen bleibenden eschatologischen Explosivkraft — ist nicht grundsätzlich eine Sache weltlichen Forschens, ungebundener Beobachtung, sie ist vielmehr allein oder doch wesentlich Sache des Glaubens. Daß der Gemeinde neu ge-

sagt werden muß, was die heilsgeschichtliche Stunde geschlagen hat und was sie fordert, ist die beklagenswerte Folge davon, daß sie nicht mehr richtig „glaubt“, ja daß sie offenbar überhaupt nicht mehr weiß, was eigentlich „Glaube“ ist. Um den Adressanten also in ihrem aktuellen „Angefochtensein“ zu helfen, gibt sich der *Autor ad Hebraeos* große Mühe, bestimmte Elemente des Glaubens, die für die Meisterung der geistlich so schwierigen Lage von besonderer Bedeutung sind, nachdrücklich hervorzuheben. Das kommt schon in seiner berühmten „Definition“ des Glaubens (11, 1) zum Ausdruck, es erschließt sich klar bei der eindrucksvollen Darstellung der Rolle des Glaubens während der bisherigen Heilsgeschichte (11, 2–40), und es ist zugleich immer wieder dadurch unterstrichen, daß auf der einen Seite häufig von „Verheißung“ gesprochen und dadurch der Zukunftscharakter wesentlicher Glaubensinhalte hervorgehoben wird und daß auf der anderen Seite die dem Glaubenden angemessene innere Einstellung „Hoffnung“, „Zuversicht“, „Geduld“, „Langmut“ genannt werden kann.

Auch der Glaube, von dem der Hebräerbrief so eindringlich zu sprechen weiß, ist selbstverständlich „Glaube an...“, er hat also einen ganz bestimmten Inhalt. Schon im Elementarunterricht ist vom „Glauben an Gott“ (6, 1) die Rede gewesen; „glauben muß nämlich, wer zu Gott hintritt, daß er ist und denen, die ihn suchen, ein Vergelter wird“ (11, 6). Es gibt ein „Bekenntnis“¹⁹, an dem man festhalten muß (4, 14; 10, 23) und das, wenn es „das Bekenntnis der Hoffnung“ genannt wird (10, 23), offenbar durch seine die Vollendung betreffenden Elemente bestimmt ist — zum mindesten kommt es dem Verfasser des Hebräerbriefes gerade darauf an. Anderwärts ist „das Wort der Predigt“ als Inhalt des Glaubens bezeichnet (4, 2), aber es kann schließlich kein Zweifel sein, daß auch der ganze Bestand der weiterführenden Darlegungen des Briefes selbst, also die Botschaft von dem Heilswerk Gottes durch den Hohenpriester Jesus Christus mit allen ihren Konsequenzen von dem Autor als Glaubensinhalt verstanden wird. Daß sich dabei der Blick immer in die Zukunft — und in die „jenseitige“, himmlische Welt, welche allein die Zukunft bestimmen wird — wendet, geht auch aus der zusammenfassenden Bestimmung hervor, welche das 11. Kapitel eröffnet: „Es ist aber Glaube ein Stehen zu Gehofftem, ein Überführtsein von unsichtbaren Dingen“ (11, 1): glauben heißt also der zukünftigen Vollendung gewiß sein und an der den Sinnen der Menschen jetzt noch unzugänglichen „göttlichen“ Wirklichkeit nicht zweifeln. In dem „Stehen zu...“ und dem „Überführtsein von...“ wird gleichzeitig angedeutet, daß der Glaube auch Willenszustimmung ist; das Wort der Predigt muß „sich durch den Glauben mit den Hörern verbunden haben“ (4, 2), falls es wirklich Heil schaffen soll, und

¹⁹ Hebr 3, 1; 4, 14; 10, 23.

wenn verschiedene Male zum „festhalten“ gemahnt wird²⁰, so ist das nur bei der Voraussetzung einer echten Entscheidungsmöglichkeit der Glaubenden sinnvoll. Daher bedeutet Unglaube Schuld: die Wüstengeneration kam „wegen Unglaubens“ nicht an das ihr gesetzte Ziel (3, 19), und im Blick darauf ergeht an die Gemeinde die Warnung: „Seht zu, Brüder, daß in keinem von euch ein schlechtes Herz voll Unglauben sei im Abfall vom lebendigen Gott“ (3, 12). Glauben kann demnach auch als Gehorsamsein beschrieben werden: (so wie Unglaube als Ungehorsam: 3, 18; 4, 6. 11; 11, 31) Abraham „gehorchte durch Glauben“ (11, 8), ja Christus, „der Anführer und Vollender unseres Glaubens“ (12, 2), „lernte, obwohl er Sohn war, auf Grund dessen, was er litt, den Gehorsam“ (5, 8) „und vollendet, wurde er allen, die ihm gehorchen“ — und das heißt doch: die glauben — „Urheber ewigen Heiles“ (5, 9). Im Glauben steckt so ein starkes Element Standhaftigkeit: „Wir halten es aber nicht mit dem Zurückweichen zum Verderben, vielmehr mit dem Glauben zur Bewahrung der Seele“ (10, 39); Christus ist also mit seinem gehorsam angenommenen Todesschicksal „der Anführer und Vollender unseres Glaubens“ (12, 2), Vorbild sind auch die heimgegangenen Gemeindeführer, deren Glauben die Adressaten „nachahmen“ mögen. „Nachahmer“ sollen sie ferner werden „derer, die durch Glauben und geduldiges Harren die Verheißungen erben“ (6, 12), und hier scheint schon die lange Reihe der Glaubenszeugen sichtbar zu werden, die das Kap. 11 dem Leser unvergeßlich vor Augen stellt. Der Glaube — dieser Glaube, der sich ganz aus dem Noch-nicht-Sichtbaren und Zukünftigen bestimmen läßt und dieses sein Bestimmtsein gegen den eindringlichen und aufdringlichen Schein des Sichtbaren und Gegenwärtigen festhält, verteidigt und anwendet — ist die eigentlich tragende Kraft der Heilsgeschichte bis auf Jesus Christus gewesen. Ein solcher Glaube erfüllte „die Alten“ alle: Abel (11, 4), Henoeh (11, 5), Noe (11, 7), Abraham und Sara (11, 8—12. 17—19), Isaak (11, 20), Jakob (11, 21), Joseph (11, 22), Moses (11, 23—28) und die von ihm geführten Israeliten (11, 29), die Eroberer Jerichos (11, 30), und Glaube bewirkt schließlich auch die auffallende Rettung der Hure Rahab (11, 31). Der harrende Glaube ist so sehr die bewegende Kraft der Heilsgeschichte auch vor Christus, daß eine weitere Aufzählung der Glaubenden (11, 32) und ihrer Taten und Leiden (11, 33—38) von dem Autor nur noch rasch angedeutet werden kann. Von allen diesen Zeugen gilt auf die eine oder andere Weise, was von der Reihe bis Abraham gesagt ist: „Im Glauben starben diese alle, ohne die (Erfüllung der) Verheißungen erlangt zu haben, sondern nachdem sie sie (nur) von weitem gesehen und begrüßt und bekannt hatten, daß sie Fremdlinge und Zugewanderte seien auf Erden. Denn die solches sagen, tun kund, daß sie ein Vaterland suchen. Und wenn

²⁰ Hebr 3, 6. 14; 4, 14; 10, 23; vgl. 6, 18.

sie an jenes gedacht hätten, von dem sie ausgewandert waren, hätten sie Zeit gehabt umzukehren. Nun aber trachten sie nach einem besseren, das heißt nach einem himmlischen. Darum schämt sich Gott ihrer nicht, ihr Gott zu heißen; denn er hat ihnen eine Stadt bereitet“ (11, 13—16). Zu einem ähnlichen Glauben werden die Leser des Briefes aufgefordert, aber es darf dabei freilich nicht übersehen werden, daß sich bei aller Ähnlichkeit im „Formalen“, in der geforderten „Haltung“ doch inzwischen sehr grundlegende Dinge geändert haben, so daß die Lage der jetzt Glaubenden im Vergleich mit der alttestamentlichen Zeugenreihe doch auch wieder weniger schwierig, ja im Grunde um vieles besser ist: inzwischen hat „Gott zu uns gesprochen im Sohn“ (1, 2), das einzig heilbringende Opfer ist dargebracht²¹, und die Vollendung steht so nahe bevor, daß es heißen kann: „Und diese alle, (obwohl) bezeugt durch den Glauben, erlangten die (Erfüllung der) Verheißungen nicht, da Gott um unsertwillen etwas Besseres vorgesehen hatte: daß sie nicht ohne uns vollendet werden sollten“ (11, 39 f.).

Dem Glauben auf seiten des Menschen entspricht die Verheißung auf seiten Gottes; glauben heißt wesentlich: an Verheißungen glauben, an Verheißungen Gottes, der als Verheißender „treu“ ist, ehemals (11, 11) und heute (10, 23). Abraham ist hier — wie schon in den paulinischen Hauptbriefen, etwa Röm 4 — das alttestamentliche Musterbeispiel: er, „der die Verheißungen Gottes angenommen hat“ (11, 17; vgl. 6, 13), der den so überaus unwahrscheinlichen Verheißungen Gottes traute, der „die Verheißungen besaß“ (7, 6), „erlangte die Verheißung“ (6, 15). „Durch Glauben siedelte er sich im Lande der Verheißung wie in einem fremden an, in Zelten wohnend, mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung“ (11, 9). Aber nach der Interpretation des Hebräerbriefes ist die zunächst auf irdische Bereiche sich erstreckende Verheißungshoffnung des Abraham zuletzt schon auf endgültige Ziele gerichtet: „Denn er erwartete die Stadt mit den Fundamenten, deren Bildner und Erbauer Gott (ist)“ (11, 10). Die ganze lange Reihe der alttestamentlichen Glaubenszeugen wird von der Hoffnung auf die Verheißungen getragen, aber wenn manche von ihnen gewisse — wohl im irdischen Bereich bleibende, vorläufige — Verheißungen auch „erlangten“ (11, 33), so starben nicht nur die Generationen bis zu den Erzvätern, „ohne die (Erfüllung der) Verheißungen erreicht zu haben“ (11, 13), sondern sie alle ohne Ausnahme „erreichten die (Erfüllung der) Verheißung nicht“ (11, 39), da erst mit Jesus Christus das endgültige Heilshandeln Gottes in raschen, nunmehr unaufhaltsam der Vollendung zueilenden Gang gekommen ist — oder um es wieder in der Sprache des Hebräerbriefes zu sagen: „da Gott um unsertwillen etwas Besseres vorgesehen hatte: daß sie nicht ohne uns vollendet werden sollten“ (11, 40). Aber schon Abrahams

²¹ Hebr 7, 27; 9, 11—14. 24—28; 10, 10. 12. 14 u. a.

Geschichte reicht nach der Deutung des Hebräerbriefes unmittelbar bis in die Gegenwart: der Schwur Gottes bei der Verheißung für Abraham zielt schon auf uns, „weil Gott den Erben der Verheißung (noch) klarer die Unwandelbarkeit seines Willens zeigen wollte“ (6, 17). Auch die gegenwärtige Heilszeit, die doch in mannigfacher Hinsicht schon Erfüllung ist, bleibt Verheißungszeit (vgl. 12, 26). Die Verheißung, in Gottes Ruhe einzugehen, von der in dem Zusammenhang Ps 95 (94), 7—11 (und Gen 2, 2) gesprochen wird, „steht noch aus“ (4, 1); der himmlische Hohepriester ist Mittler „eines höheren Bundes, der auf Grund höherer Verheißungen eingerichtet ist“²²; Christus ist „eines neuen Bundes Mittler, damit ... die Berufenen die Verheißung des ewigen Erbes empfangen“ (9, 15). Aber wenn sich die Bewegung auf das Heil zu jetzt auch auf einer unzweifelhaft höheren Ebene abspielt, so ist die geforderte Haltung doch die gleiche wie ehemals: die Adressaten, die Glaubenden jetzt sollen werden „Nachahmer derer, die durch Glauben und geduldiges Harren die Verheißungen erben“ (6, 12); es wird ihnen zugerufen: „Geduld habt ihr nötig, damit ihr durch die Erfüllung des Willens Gottes die Verheißung davontragt“ (10, 36).

Zu der die eschatologische Zukunft vorausnehmenden Verheißung gehört die Hoffnung. Die Verheißung wird von einem Glaubenden ergriffen, und das Sichbestimmenlassen und das Bestimmte sein von der glaubend ergriffenen Zukunft Gottes ist „hoffen“, „Hoffnung“. Aus dem rechten Glauben ergibt sich die rechte Hoffnung, ja die Hoffnung ist nichts anderes als der in die Zukunft gerichtete und der Vollendung gewisse Glaube. Das steckt schon in der „Glaubensdefinition“ (11, 1), welche von „gehofften“ Dingen spricht, und das Bekenntnis kann nach seinem wesentlichen Inhalt schlicht als „das Bekenntnis der Hoffnung“ bezeichnet werden (10, 23). Gott selber ist der Garant unserer Hoffnung, er hat verheißt und er hat geschworen, „damit wir durch zwei unwandelbare Dinge, bei denen Gott unmöglich lügen (kann), einen starken Antrieb hätten, die wir unsere Zuflucht dazu genommen haben, die bereitliegende Hoffnung zu ergreifen; sie haben wir als einen Anker der Seele sicher und fest und eindringend in das Innere des Vorhangs, wohin als Vorläufer für uns eingegangen ist Jesus, nach der Ordnung Melchisedeks Hoherpriester geworden auf ewig“ (6, 18—20). Hoffnung und Hoffnungsgut werden hier offenbar in einem unbestimmten Ineinandergleiten zusammengesehen (vgl. 6, 11), und auf dem Fundamente des Heilswerkes Jesu, das uns „grundsätzlich“ den Zugang zu der himmlischen Welt Gottes auftut, ist die Hoffnung als Gewißein wie ein Vorausnehmen der Erfüllung, wir sind „grundsätzlich“ schon in dem „Inneren des Vorhangs“ „vor Anker gegangen“, wie mit einer in der Vorstellung nicht recht realisierbaren, aber schließlich doch durchaus verständlichen Vermischung von Bildern

²² Hebr 8, 6 — wohl im Hinblick auf die 8, 8—12 zitierte Stelle Jer 31 [38], 31—34.

gesagt wird. Die Hoffnung in der neuen Ordnung wird, auf dem Hintergrund der alten Ordnung gesehen, eine „bessere Hoffnung“ genannt (7, 19); nach der Fülle dieser Hoffnung, d. h. nach dem vollen Besitz des gehofften Heilsgutes, muß man sich ausstrecken (6, 11), und aus solcher Hoffnung wächst dann jenes Sichrühmen, das man freilich — ebenso wie die „Zuversicht“ — „festhalten“ muß (3, 6).

Die aus dem Glauben an die Verheißungsgüter erwachsende Hoffnung wird auch „Zuversicht“ genannt. Diese Zuversicht ist in dem Heilswirken Jesu Christi begründet: wir haben jetzt „Zuversicht für den Weg in das Heiligtum hinein durch das Blut Jesu“ (10, 19). Aus dem Heilswirken Jesu Christi ergibt sich für uns die tröstliche und unser Leben von Grund auf umgestaltende Überzeugung, daß der Weg zu Gott wieder offensteht: wir können und sollen „hingehen mit Zuversicht zum Throne der Gnade, damit wir Erbarmen empfangen und Gnade finden zu rechtzeitiger Hilfe“ (4, 16). Aber auch diese Zuversicht ist ein Gut, das mit Anstrengung bewahrt werden will: man muß sie „festhalten“ (3, 6), man darf sie nicht „fortwerfen“, sie, „die doch einen großen Lohn hat“ (10, 35). „Zuversicht“ deutet also auf die innere Sicherheit, welche die Menschen gewinnen, die nicht mehr zu „fürchten“ brauchen, die sich den mannigfachen Ängsten des Menschseins grundsätzlich entnommen wissen; Jesus hat Blut und Fleisch getragen, „damit er durch den Tod vernichte den, der die Gewalt über den Tod hat, das heißt: den Teufel, und befreie alle die, welche durch Todesfurcht während ihres ganzen Lebens der Sklaverei verfallen waren“ (2, 14 f.).

Schon in den Mahnungen zum Glauben, zum Hoffen, zur Zuversicht wurde immer wieder vorausgesetzt, daß es sich um gefährdete Güter handelt: sie hängen auch vom Willen ab, sie dürfen nicht als Geschenke, deren man ein für allemal sicher ist, mißverstanden werden. Daß also alles, was die durch Jesus Christus bestimmte Existenz ausmacht, auch gegen Widerstände durchgesetzt und immerzu behauptet werden muß, wird vollends klar, wenn an mehreren Stellen der Paränese von „Geduld“ („Standhaftigkeit“, „Ausdauer“) die Rede ist oder auch von „Langmut“ („geduldigem Harren“: 6, 12. 15). Vorbild ist Jesus, der das Kreuz „aushielt“, geduldig trug, „der einen solchen Widerspruch von den Sündern gegen sich ausgehalten hat“, geduldig ertragen hat (12, 2 f.). Nach dem Schriftwort Spr 3, 11 sollen die Adressaten „für die Zucht aushalten“, geduldig tragen (12, 7), was ihnen von dem göttlichen Vater und Erzieher zugemessen wird. Nun — sie haben schon einmal, wohl bald nach ihrer Bekehrung, „einen harten Leidenskampf ausgehalten“, geduldig getragen (10, 32), aber nichtsdestoweniger müssen sie jetzt gemahnt werden: „Geduld habt ihr nötig“ (10, 36), und mit Geduld, mit angestrenzter Ausdauer sollen sie den vor ihnen liegenden Wettkampf laufen (12, 1), so schwer es

ihnen auch fallen mag, auf der so unvermutet sich ins Unbestimmte dehnenden Bahn auszuhalten. Es war das „langmütig sein“, das geduldige Harren, welches Abraham die Verheißung erreichen ließ (6, 15), und die Nachahmung dieses Beispiels der alttestamentlichen Glaubenszeugen wird auch die Gemeinde zum Ziel der Erfüllung kommen lassen (6, 12).

Steht also die Theologie des Glaubens, welche der Verfasser des Hebräerbriefes vorträgt, in enger Beziehung zur konkreten Lage der Adressaten, so scheint das erst recht von den theologischen Zentralgedanken des Briefes zu gelten. Sie beschäftigen sich mit dem Tode Jesu Christi als Heilsereignis und suchen die Angemessenheit der erstaunlichen, ja erschreckenden Art und Weise dieser Heilsbeschaffung einmal durch die Aufweisung einer — zuletzt überaus tröstlichen — Parallelität von Rettungsvollzug und der Situation der Adressaten sowie der Menschen überhaupt zu erläutern, dann aber vor allem durch die Theologie vom Hohenpriester Jesus Christus, welche den scheinbar so schmachvollen Tod als die eigentliche Erfüllung des für sich völlig unwirksamen und nur als Typos gemeinten alttestamentlichen Kultes erkennen lehrt.

Wenn Jesus Christus das Heil also auf dem Wege über Tod, Leiden, Versuchung gewirkt hat, so wird allein diese verwunderliche Tatsache als solche schon den von Tod, Leiden, Versuchung bedrohten Menschen eine nachdrückliche Hilfe sein: der versuchte, leidende, sterbende Heilbringer hat das Los der versuchten, leidenden, sterbenden Heilsbedürftigen geteilt. „Da nun die Kinder an Blut und Fleisch Anteil empfangen haben, nahm er auch selbst ganz ebenso dieselben Dinge an, damit er durch den Tod vernichte den, der die Gewalt über den Tod hat, das heißt: den Teufel, und befreie alle die, welche durch Todesfurcht während ihres ganzen Lebens der Sklaverei verfallen waren. Denn er nimmt sich doch wohl nicht der Engel an, sondern des Samens Abrahams nimmt er sich an. Daher mußte er in allem den Brüdern gleich werden, damit er ein barmherziger und getreuer Hoherpriester bei Gott werde, um zu sühnen die Sünden des Volkes. Denn dadurch, daß er selbst gelitten hat (und dabei) versucht (wurde), kann er denen, die in Versuchung sind, helfen“ (2, 14—18). Oder wie es anderwärts heißt: „Denn nicht haben wir einen Hohenpriester, der nicht mitzufühlen vermöchte mit unseren Schwachheiten, sondern der versucht worden ist in jeder Hinsicht auf ganz die gleiche Weise, (doch) ohne Sünde“ (4, 15). Es gilt, die gegenwärtigen Schwierigkeiten und Leiden auf sich zu nehmen „im Hinblicken auf den Anführer und Vollender unseres Glaubens, Jesus, der um der vor ihm liegenden Freude willen das Kreuz ertrug, der Schande nicht achtend, und sich zur Rechten des Thrones Gottes niedergesetzt hat“

(12, 2). Seine Lage war nicht bequemer als die, welche der Gemeinde so sehr zu schaffen macht, und es ist also guter Grund, ihr zuzurufen: „Denkt doch an den, der einen solchen Widerspruch von den Sündern gegen sich ertragen hat, damit ihr nicht ermattet, in eueren Seelen erschöpft“ (12, 3). Und schließlich gilt auch für das alttestamentliche Hohepriestertum, daß es den Menschen, für die es da ist, nahesteht — der Autor sieht offenbar immer schon aus der Perspektive der Heilsverwirklichung durch Jesus Christus —: „Denn jeder aus Menschen genommene Hohepriester wird für Menschen bestellt für die Dinge bei Gott, damit er darbringe Gaben und Opfer für die Sünden, imstande, maßvoll zu fühlen mit den Unwissenden und Irrenden, da er auch selbst mit Schwachheit behaftet ist, und um ihretwillen muß er, wie für das Volk, so auch für sich selbst darbringen für die Sünden“ (5, 1—3). Gewiß ist die Parallelisierung nicht vollständig durchführbar — auch nach dem Hebräerbrief ist Jesus „ohne Sünde“ (4, 15) —, aber der Verfasser bahnt sich mit dem Hinweis auf die „Menschlichkeit“ des alttestamentlichen Hohenpriesters immerhin einen Weg zu den — systematisch so überaus problemreichen und zugleich doch paränetisch so wirksamen — Aussagen über den in Todesnot kämpfenden, ganz „menschlichen“ Hohenpriester Jesus: „Er hat in den Tagen seines Fleisches Bitten und Gebete vor dem, der ihn vom Tode retten konnte, unter heftigem Schreien und Tränen dargebracht und wurde erhört auf Grund seiner Gottesfurcht, und obwohl er Sohn war, lernte er auf Grund dessen, was er litt, den Gehorsam, und vollendet, wurde er allen, die ihm gehorchen, Urheber ewigen Heiles, angeredet von Gott als Hoherpriester nach der Ordnung Melchisedeks“ (5, 7—10).

Im Zusammenhang mit der nach dem Briefganzen vorauszusetzenden Situation der Gemeinde wird nun auch die Theologie vom „großen Hohenpriester“ (4, 14) Jesus Christus verständlich, welche das beherrschende Charakteristikum des ganzen Hebräerbriefes ist. Der Gemeinde soll Hilfe in geistlicher Not gewährt werden: sie zeigt sich — matt geworden, erlahmt, unsicher, wie sie im Augenblick ist — beunruhigt durch das Ärgernis des Kreuzes, und eben dadurch, daß ihr Jesu Hinrichtungstod als die von Urzeiten von Gott als Ziel der Heilsgeschichte intendierte hohepriesterliche Tat gedeutet wird, soll sie, neue Erkenntnis gewinnend, das zeitweilige Zurückweichen (vgl. 10, 39) in ein neues Voranschreiten, das Ausgedörrtsein in fruchtbares Wachstum (vgl. 5, 7f.) verwandeln. Daß die Art und Weise der Durchführung des Heilschaffens über einen Hinrichtungstod dem — infolge der geistlichen Entkräftung — allmählich wieder die Oberhand gewinnenden „natürlichen“ Empfinden der Gemeinde mehr und mehr problematisch geworden ist, braucht gar nicht zu verwundern, es ist vielmehr genau das, was sich erwarten ließ. Es besteht für den *Autor ad Hebraeos* kein Zweifel, daß das Kreuz mit „Schande“ zusammenhängt (12, 2), daß Gemeinschaft mit Christus haben:

seine Schmach tragen heißt (13, 13), und nach diesem theologischen Weltbild hat bereits Moses sich einst dafür entschieden, „die Schmach des Christus“ den Schätzen Ägyptens vorzuziehen²³. Schon in den paränetischen Hinweisen auf den versuchten, leidenden, sterbenden Heilbringer, von denen oben die Rede war, zeigte sich eine Betrachtungsweise, welche Möglichkeiten zum Ärgernisnehmen in paränetische Werte verwandelte und somit den Anstoß an der Wurzel zu beseitigen suchte.

Es kann nicht bestritten werden, daß der Verfasser des Hebräerbriefes mit seinem Zentralgedanken vom Hohenpriester Jesus Christus an grundlegende Elemente des vorausgehenden Denkens und Formulierens über das Heilswirken Gottes durch Jesus Christus anknüpft. Wenn Jesus Christus der eschatologische Heilbringer ist, dann legt sich die Annahme recht nahe, daß seine Existenz von seiner Heilsaufgabe durchaus bestimmt und gänzlich durchdrungen ist; die Heilstat wird — so muß vermutet und erwartet werden — in einer mehr oder weniger ergründbaren Relation zu Unheil und Heil stehen. In den kerygmatischen Kernsätzen der vorpaulinischen und paulinischen Theologie werden die wesentlichen inneren Beziehungen auf verschiedenen Wegen erschlossen, und der Verfasser des Hebräerbriefes argumentiert gewiß nicht, ohne sich von diesen wichtigen Traditionen anregen und beeinflussen zu lassen; es finden sich auch manche Spuren, die auf eine einfache Übernahme gewisser Elemente des vorangehenden Kerygmas von Jesus Christus schließen lassen²⁴. Neuerdings ist — vor allem im Zusammenhang mit den jüngsten Funden am Toten Meer — die Meinung geäußert worden, es habe eine weitverbreitete „Hohepriestertheologie“ gegeben, die etwa in den „Testamenten der 12 Patriarchen“ belegt sei²⁵ und auch in den synoptischen Evangelien nachgewiesen werden könne. Wenn sich wirklich beweisen ließe, daß eine bestimmte Hohepriestertheologie in der zeitgenössischen jüdischen oder gar schon in der dem Hebräerbrief vorangehenden christlichen Theologie „virulent“ gewesen ist, würde sich an der hier vorgetragenen Auffassung im wesentlichen nichts ändern; immerhin ist von großer Bedeutung, daß an der genannten Stelle der „Testamente der 12 Patriarchen“, die sehr isoliert steht und an ihrem Ort auch für sich leicht erklärt werden kann — es handelt sich eben um das „Testament Levis“ —, von einem Opfern des eschatologischen „neuen Priesters“ nicht gesprochen wird und erst recht nicht von einem Selbstopfer — gerade das aber ist der entscheidende Punkt der Hohepriestertheologie des Hebräerbriefes.

²³ Hebr 11, 25. 26; vgl. Ps 89 [88], 51. 52.

²⁴ S. etwa Hebr 1, 2. 3; 13, 20.

²⁵ Testament Levis 18.

Jesus Christus also „mußte in allem den Brüdern gleich werden, damit er ein barmherziger und getreuer Hohepriester bei Gott werde, um zu sühnen die Sünden des Volkes“ (2, 17) er ist „der Apostel und Hohepriester unseres Bekenntnisses“ (3, 1), der „große Hohepriester, der die Himmel durchschritten hat“ (4, 14), der „Hohepriester nach der Ordnung Melchisedeks“²⁶, der „große Priester über das Haus Gottes“²⁷. In dem geschlossenen Zusammenhang 7, 1—10, 18 werden Hohepriesterwürde und Hohepriesterdienst Jesu Christi breit dargelegt. Er ist der „Hohepriester der künftigen Güter“ (9, 11), ein Hohepriester, „heilig, schuldlos, unbefleckt, geschieden von den Sündern und über die Himmel erhöht“ (7, 26). Dieser Hohepriester hat sich jetzt ein für allemal am Ende der Weltzeiten zur Aufhebung der Sünde durch sein Opfer offenbart (9, 26); „ein für allemal“ hat er die Sünden gesühnt, „als er sich selbst darbrachte“²⁸. Aber mit dem Kreuzestode war der heilschaffende Weg des einst nach Gottes Willen „in die Welt hineingekommenen“ (10, 5) Jesus Christus noch nicht abgeschlossen, die Erniedrigung der schmachvollen Hinrichtung wird gefolgt von der glanzvollen Erhöhung in den Himmel, und in diesem Eingehen in die himmlischen Bereiche findet das Kreuzesopfer seine „Fortsetzung“ und Vollendung. Gewiß — „durch eine einzige Darbringung hat er auf immer die Geheiligten vollendet“ (10, 14), doch nachdem er „ein einziges Opfer für die Sünden dargebracht hatte, setzte er sich auf immer zur Rechten Gottes“²⁹, er ist so „durch sein eigenes Blut ein für allemal in das Heiligtum eingegangen und hat ewige Erlösung gefunden“ (9, 12), er ist „über die Himmel erhöht“ (7, 26), aber zugleich hat er, der „auf ewig vollendete Sohn“ (7, 28), „da er in Ewigkeit bleibt, sein Priestertum als unvergänglich“ (7, 24), und „deswegen kann er auch für alle Zeit die retten, die durch ihn zu Gott kommen, weil er allezeit lebt, um für sie einzutreten“ (7, 25); Christus ist eingegangen „in den Himmel selbst, um jetzt vor Gottes Angesicht zu erscheinen für uns“ (9, 24).

Wenn der Autor den Adressaten seine theologische Intuition „Jesus Christus ist der wahre Hohepriester des Neuen Bundes“ als grundlegende Hilfe in mannigfachen aktuellen Schwierigkeiten anbietet, so begnügt er sich freilich nicht mit einfachen Hinweisen, er baut vielmehr ein kompliziertes System von Argumentationen, das seine Thesen stützen soll und mit dem er sie den Adressaten einsichtig machen will. Verständlicherweise sind — worauf anfangs schon hingewiesen wurde — seine Beweismethoden die seiner Zeit und seines besonderen Milieus, von denen man gewiß nicht generell sagen kann, daß sie uns völlig undurchsichtig bleiben, die aber andererseits auch nicht immer und

²⁶ Hebr 5, 10; 6, 20; 7, 11. 15; vgl. Ps 110 [109], 4; 5, 6; 7, 17; s. a. 7, 21.

²⁷ Hebr 10, 21; vgl. LXX Lev 21, 10; Num 35, 25. 28. 32 u. ö.

²⁸ Hebr 7, 27; s. noch 9, 14. 15. 28; 10, 10; 13, 10. 12.

²⁹ Hebr 10, 12; vgl. 1, 3; 8, 1; 12, 2.

in allen Einzelheiten für uns nachvollziehbar zu sein scheinen. Seinen Zentralsatz „Jesus Christus ist der allein wirklich heilbringende Hohepriester“ beruht auf einem umfassenden typologischen „Schriftbeweis“; zur Voraussetzung hat er die von dem Autor gläubig erkannte und anerkannte Tatsache der Abschaffung des alten und der Konstituierung des neuen und endgültigen Bundes, und er besteht wesentlich in zwei Elementen: erstens: Melchisedek, „König von Salem, Priester des höchsten Gottes“ (7, 1), ist (ein bis in die Nähe einer Identifizierung reichender) Typus Jesu Christi, und zweitens: der in der Schrift beschriebene Hohepriester und der Hohepriesterdienst des alttestamentlichen Kultes sind — recht verstanden — der (unvollkommene) Typus des (vollkommenen) Hohenpriesters Jesus Christus und seines hohenpriesterlichen Dienstes.

Zunächst: der Alte Bund ist abgeschafft, Jesus Christus ist „eines höheren Bundes Mittler, der auf Grund höherer Verheißungen eingerichtet ist“ (8, 6; s. noch 9, 15; 12, 24; auch „Bürge“: 7, 22). Die Unzulänglichkeit des Alten Bundes ergibt sich — es wird in diesem Schluß ganz deutlich, daß der Hebräerbriefverfasser sein Denken auf das für ihn außerhalb jeder Diskussion liegende Fundament der Entscheidung für Jesus Christus stellt — einfach aus der Tatsache, daß der neue gekommen ist und also — wie könnte es anders sein! — offenbar kommen mußte (8, 7; vgl. 8, 13). Zudem ist dieser Neue Bund schon in der Schrift vorausgesagt, und der Autor zitiert den ganzen wichtigen Text Jer 31 (38), 31—34 (8, 8—12; s. auch 10, 16 f.), der den Schluß unabweisbar macht: wenn dort von einem Neuen Bund die Rede ist, dann hat der offenbarende Gott damit implicite den „ersten“ Bund für „veraltet“ erklärt; „das Veraltete aber und Greisenhafte ist dem Verschwinden nahe“ (8, 13). In der Gegenüberstellung zweier großartiger Bilder, welche der darstellerischen Kraft des Autors alle Ehre machen, werden die beiden Bünde nach ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung mit geradezu faszinierender Eindringlichkeit charakterisiert; das ganze Selbstbewußtsein der jungen Kirche, die sich den himmlischen Bereichen „grundsätzlich“ schon zugehörig weiß, kommt darin überzeugend und mitreißend zum Ausdruck. „Denn ihr seid nicht hinzugetreten zu einem betastbaren Berge und brennendem Feuer und Dunkel und Finsternis und Sturm und Posaunenschall und Gedröhn von Worten, bei dem die, welche es hörten, ablehnten: es möchte ihnen kein Spruch hinzugefügt werden; denn sie ertrugen nicht, was verordnet wurde: selbst wenn ein Tier den Berg berührt, soll es gesteinigt werden³⁰. Und — so furchtbar war die Erscheinung — Moses sprach: Voll Furcht bin ich und in Zittern³¹. Sondern ihr seid hinzugetreten zum Berge Sion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und Myriaden von Engeln, zur Festschar und Gemeinde der Erst-

³⁰ Vgl. Ex 19, 13.

³¹ Vgl. Deut 9, 19.

geborenen, die im Himmel aufgeschrieben sind, und zu dem Richter aller, Gott, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten und zu dem Mittler des Neuen Bundes, Jesus, und zu dem Blute der Besprengung, das mächtiger redet als Abel“ (12, 18—24).

Um die neue Offenbarung von dem Hohenpriester Jesus Christus schon aus der Schrift zu begründen und somit ihre innere Wahrheit als bereits in der vorangehenden Heilsgeschichte verankert darzutun, weist der Autor zuerst auf die Gestalt des Melchisedek als *Typos* hin. Er macht die Entdeckung, daß es in der Schrift zwei nach ihrer eigentlichen Bedeutung bisher unbeachtete Stellen gibt, die — recht verstanden, und der Autor weiß ja, wie man sie recht versteht — deutlich von der gottgewollten Vorläufigkeit des alttestamentlichen Priestertums Zeugnis geben: beide Stellen sprechen von Melchisedek. Der Grundtext ist Gen 14, 18—20, und er erfährt eine Art authentischer Interpretation durch Ps 110 (109), 4. Es ergibt sich aus der spekulativen Kombination beider Stellen durch den Hebräerbriefverfasser, daß — kurz gesagt — in der Gestalt des Melchisedek der endzeitliche Hohepriester Jesus Christus in seiner Überlegenheit über das levitische Priestertum bereits vor dessen Existenz vorausverkündet, ja vorausgenommen worden ist. Das wird den Lesern auf gewiß eindrucksvolle Weise klargemacht (7, 1—28), und die Beweis-methode dürfte auch für uns noch überzeugend sein, so sehr sich im einzelnen Schwierigkeiten ergeben mögen.

Das Zweite ist: der Alte Bund hat ein „Heiligtum“ — das freilich ein „irdisches“ (9, 1), ein „von Händen gemachtes“ (9, 24) ist, und in dieses irdische Heiligtum „geht“ der alttestamentliche Hohepriester „ein“ — freilich „alljährlich“ (9, 7. 25), also immer wieder —, um Sühne zu schaffen (9, 7) — freilich vergeblich (vgl. 10, 1—4. 11) —, und zwar „mit Blut“ (vgl. 9, 7) — freilich mit dem „Blut von Böcken und Jungstieren“ (9, 12), also „mit fremdem Blut“ (9, 25). Ein Heiligtum hat nun auch der Neue Bund, und auch der Hohepriester des Neuen Bundes geht, Heil schaffend, in dieses Heiligtum ein, und zwar gleichfalls mit Blut. Vor allem in dem — nicht leicht zu erschließenden und von mancherlei Schwierigkeiten gedrückten — Zusammenhang 8, 1—10, 18 stellt der Autor die verschiedenartigen Beziehungen zwischen dem alten und dem neuen Priesterdienst her, und es versteht sich von selbst, daß der neue Kult dem alten trotz mancher Entsprechungen zuletzt schlechthin überlegen ist. „Heiligtum“, „eingehen“, „Blut“ — diese drei Momente interessieren den Autor bei seinem Vergleich im wesentlichen, und es ist gar nicht zu übersehen, daß er von der Erfüllung — also von der Heilstat Jesu her — auf die Prophezeiung — also auf das Priestertum und den Priesterdienst des Alten Bundes — blickt. Was durch Jesus Christus geschehen ist, wird ihm zum Schlüssel, um im Alten Bunde zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zu unter-

scheiden; daraus folgt einmal, daß er den ganzen Apparat des alttestamentlichen Kultes beiseite läßt — er fängt zwar mit einer Aufzählung an (9, 1—5), bricht aber bald ab, da sie theologisch fruchtlos bleiben müßte —, und es ergibt sich zweitens, daß er wichtige heilsgeschichtliche Faktoren im Heilswirken Jesu beiseite läßt, vor allem die Auferstehung, die sich in das alttestamentliche Bildgefüge nicht einordnen ließe und daher in einer — offenbar überkommenen — Formel nur ganz nebenbei erwähnt wird (13, 20). Das „gekreuzigt, begraben, auferstanden, erschienen“ des ursprünglichen Kerygmas³² wird auf ein „sich darbringen“ und „eingehen“ reduziert. Im Gegensatz zu dem alttestamentlichen Typus ist jetzt das Heiligtum freilich der Ort „des Thrones der Majestät“ (8,1), der Himmel — im einzelnen wirft die Himmels-„Geographie“ des Autors gewiß mancherlei Fragen auf —, und obwohl auch für den Neuen Bund die alte „Blutregel“ gilt: „Ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung“ (9, 22), so handelt es sich jetzt um das eigene Blut des Hohenpriesters Jesus Christus³³; muß es nicht genügen, das einfach nur auszusprechen, um Hörende und Sehende erneut von der konkurrenzlosen Überlegenheit des neuen Heilsweges zu überzeugen?

Die paränetische Bedeutung der Theologie vom Hohenpriester Jesus Christus ist jetzt klar: wenn sich der Autor den Lesern wirklich verständlich machen konnte, dann muß es ihm mit seinen theologischen Gedanken gelungen sein, den Anstoß des *scandalum crucis* zu beseitigen, ohne doch der alttestamentlichen Heilsgeschichte ihren spezifischen Charakter als göttlicher Offenbarung zu nehmen. Der blutige Hinrichtungstod Jesu Christi, ein Tod voll Schmach und Schande, ist so wenig ein Argument gegen seinen Heilswert, daß er — auf dem Hintergrund des alttestamentlichen, nunmehr als vorläufig und zuletzt als unwirksam erkannten, aber zweifellos von Gott angeordneten kultischen Geschehens aufgetragen — dem Glaubenden gerade als das von Gott eigentlich gemeinte eschatologische Heilsgeschehen sichtbar wird.

Blickt man zurück, so ergibt sich in bezug auf das zur Debatte stehende Thema sehr klar jene Folgerung, von der im Vorstehenden schon immer wieder die Rede war: der Verfasser des Hebräerbriefes ist ein Seelsorger und ein Theologe von ungewöhnlichem Format, und zwar ist auch für ihn — wie für einen großen Teil der neutestamentlichen Schriftsteller, allen voran Paulus — charakteristisch, daß sich seelsorgerische Anliegen und Absichten und theologische Potenz und Aktualisierung durchdringen. Der *Autor ad Hebraeos* versteht sich, wie es scheint, auf die Mittel der normalen Seelsorge seiner Zeit und — im ganzen — jeder Zeit: er ruft zur Gemeindeversammlung,

³² Vgl. 1 Kor 15, 3—5.

³³ Hebr 9, 12, 14; 10, 19, 29; 12, 24; 13, 12, 20.

aber vor allem zu „praktischem“ „Gottesdienst“, zu einem regen, von Bruderliebe getragenen Gemeinde- und Gemeinschaftsleben, zur unverdrossenen Übung mannigfacher Tugenden, zur Ordnung und damit zur Unterordnung unter die bevollmächtigten Führer; er mahnt, warnt, droht, manchmal mit der Angst, ja der nahezu erbitterten Unversöhnlichkeit des in Liebe und Verantwortungsbewußtsein Besorgten, aber er lobt auch, wo er Grund zu haben meint; er „beweist“ mit allen Mitteln, die auf seine Zuhörer Eindruck zu machen versprechen, mit einer modernen und gewählten Sprache und Begrifflichkeit, mit mannigfachen Bildern und Vergleichen, vor allem aber mit Argumenten aus der Schrift, deren Beweiskraft freilich zuweilen recht zeitbedingt ist — für seine damaligen Leser also gewiß kein Mangel —, zu einem guten Teil aber immerhin auch uns noch einsichtig wird. Der Autor *ad Hebraeos* ist jedoch alles andere als „bloßer Praktiker“, ausschließlich Techniker der seelsorglichen Apparatur und Methodik, er ist vielmehr aus dem Zentrum seines Wesens Theologe: er verkündet das Kerygma seiner Zeit und gehört sehr deutlich in den Kreis der großen Zeugen der Grundwahrheiten des Neuen Testaments, darüber hinaus durchdringt er dieses Kerygma mit einem gänzlich unverwechselbaren theologischen Denken; er schaltet souverän mit den dialektischen Mitteln, die ihm Zeit und Schule zur Verfügung stellen; er kennt „die Schrift“ und weiß sie auf seine Weise zum Reden zu bringen, selbständig und keineswegs bloß reproduktiv. Er entwickelt eine neue Theologie, die Theologie vom „Hohenpriester Jesus Christus“, deren Elemente ihm möglicherweise mehr oder weniger von der zeitgenössischen religiösen Vorstellungswelt angeboten werden, die zum mindesten in ihrer besonderen Ausprägung aber vor ihm nicht nachgewiesen werden kann, und diese Theologie wird ihm zu einem hervorragenden Mittel seiner Seelsorge: sie dient dazu, in der besonderen Situation der Adressaten eine nachdrückliche Hilfe zu gewähren. Die Gemeinde lernt, daß die Anfechtung, die ihr in der Zeit des Nachlassens der Kräfte, des Unsicherwerdens, der geistlichen Ermattung Beschwerneis macht, im Grunde nichts Verwunderliches an sich hat, daß sie im Gegenteil in einer äußerst engen Beziehung zu dem fundamentalen Heilswerk steht, in welchem Kampf und Anfechtung eine sehr zentrale Stelle einnehmen, und die Gemeinde lernt weiter, daß das Ärgernis des Kreuzes, daß die schockierende Art und Weise des Heilschaffens im heilsgeschichtlichen Zusammenhang des Handelns Gottes mit den Menschen eigentlich und zuletzt gar nichts Überraschendes an sich hat. Im Gegenteil: unter der Voraussetzung, daß das Alte Testament wirklich göttliche Heilsgeschichte ist — und diese Voraussetzung ist für den Hebräerbriefverfasser Axiom —, unter dieser Voraussetzung wird klar, daß der ärgerliche, ärgernisgebende Tod Jesu Christi am Kreuze gerade und genau auf der Linie der vorbereitenden alttestamentlichen Heilsveranstaltungen Gottes steht. Was damals — im

Alten Bunde, so wie er durch die Schrift bezeugt wird — unvollkommen, ja, vergeblich und nicht zum Ziele führend, aber jedenfalls nach Gottes Willen — anders ausgedrückt: als Typos — geschah, das sollte auf das vollkommenste, überaus wirksam und endgültig — anders ausgedrückt: als Erfüllung — geschehen in dem schmachvollen Hinrichtungstode Jesu Christi, der sich — durch das Medium des alttestamentlichen Kultes gesehen — jetzt als die strahlende Vollendung aller göttlichen Heilspläne erweist. Der Hebräerbriefverfasser macht seinen Lesern und Hörern also den inneren Sinn, die immanente göttliche Logik des Heilsvorgangs klar, indem er ihn auf den in der Schrift bezeugten, von Gott geordneten Kult der Stiftshütte bezieht, der ihm in seinem Kern zum einzigartigen Vorbild und Gegenbild des eschatologischen Heilsvorganges wird. Man braucht — das wurde im Vorstehenden bereits des öfteren hervorgehoben — kaum zu bestreiten, daß der Verfasser des Hebräerbriefes auch ein „Praktiker“ ist — er versteht die Adressatengemeinde in ihrer konkreten Situation, er kennt ihre Schwächen und Vorzüge, ihre Anliegen, Sorgen und Nöte und zeigt sich, soviel wir sehen, mit dem seelsorglichen Instrumentarium seiner Zeit vertraut —, es ist aber ebensowenig zu leugnen, daß er zuletzt und wesentlich „Theoretiker“, „Theologe“ ist, der aus der Lehre lebt und der, eben weil er aus der Lehre lebt, diese Lehre „seelsorglich“ anzuwenden und also für das konkrete Denken und Leben derer, für die er sich verantwortlich weiß, zu entwickeln versteht, wo es der Ruf der Stunde verlangt. Ohne Zweifel ist es eine besondere und einmalige Situation, in welcher sich das Wunder besonderer Offenbarung ereignet, und der inspirierte Schriftsteller steht unter Fügungen, die sich nicht wiederholen. Aber zu lernen ist von dem Verfasser des Hebräerbriefes doch wohl auch heute, daß rechte Seelsorge, so wenig sie die zeitgerechten Methoden und Praktiken des „Handwerklichen“ verachten oder auch nur vernachlässigen soll, recht verstanden zuerst und zuletzt „Theologie“ ist.

Christus in der Tauftheologie des heiligen Thomas

Von P. Dionys Siedler, W.V., Trier

Die Hochscholastik verdankt ihre besten Antriebe nicht der Neuentdeckung des Aristoteles und seiner Hauptschriften, sondern dem Erwachen des Glaubenslebens, das sich am Studium der heiligen Bücher entzündete¹.

Thomas von Aquin im besonderen hat bei aller Verehrung für die besten Kenntnisse der Antike den Geist des Neuen Testaments tiefer erfaßt und in seinem theologischen System durchgesetzt, als viele seiner Kritiker².

Die Wärme des Geistes Christi ist im ganzen Organismus seiner theologischen Gedankenwelt zu verspüren.

An seiner Sakramentenlehre, genauer gesagt, an seiner Tauftheologie wollen wir das aufzeigen.

Man hat der katholischen Theologie eine Tendenz zur Verdinglichung der Sakramente zum Vorwurf gemacht. Bei Thomas findet man im Gegenteil eine geradezu auffallende Tendenz zur „Verchristlichung“ der Sakramente. Das Vorwort der q. 60 der Tertia enthält das Programm der Verchristlichung: *Sacramenta a VERBO INCARNATO efficaciam habent*³.

Wenn nicht Gefahr bestünde, mißverstanden zu werden, könnte man übersetzen: „Die Sakramente sind die Verwirklichung Christi.“

Die Christustheologie der Sakramente hat Thomas nicht auf billige Weise überkommen. Vom S. K. über die „Questiones disputatae de veritate“, die Evangelienkommentare bis zur Summa c. Gentiles, die Kommentare zu den Paulusbriefen und schließlich zur Summa de Theologia können wir den Weg verfolgen, den sich Thomas bahnen mußte, können wir auch feststellen, wie seine tieferen christologischen Erkenntnisse in fortschreitendem Maße in seine Sakramentenlehre im allgemeinen eingingen und im besonderen seine Tauftheologie beeinflußt haben.

Stand ihm ja auch hier die reichste schriftmäßige Inspiration zur Verfügung.

Da der christologische Charakter der Sakramentenlehre des heiligen Thomas an seiner Tauftheologie aufgewiesen werden soll, werden

1. zunächst die christologischen und soteriologischen Geheimnisse namhaft zu machen sein, die das sakramentale Mysterium voraussetzt;

¹ Vgl. M.—D. Chenu, Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin, 40.

² Fr. Arnold, Professor Otto Schilling zum Gedächtnis. ThQSch 136 (1956) 388.

³ S. th. 3, q. 60.

2. ist der Weg und die Weise zu zeigen, wie das fundamentale Christus- und Erlösungsmysterium in die Sakramente eingeht und sich in ihnen verlängert;

3. müssen wir schließlich im Taufsakrament dem Abbild und der Entfaltung des Christusgeheimnisses und seiner einzelnen Motive nachgehen.

I.

Von den Geheimnissen, die das sakramentale Mysterium voraussetzt, die dem heiligen Thomas Leitbild seiner Sakramentenlehre sind, steht

1. das Mysterium der Menschwerdung des Wortes obenan. Die innere Konstitution des menschengewordenen Wortes ist nach Thomas der maßgebende Arbeitsplan für jegliches Heilsgeschehen, das Gesetz, nach dem Gott sein Handeln in der Heilsgeschichte und bei Zuteilung seiner Heilsgnaden festgelegt hat, der immerdar gültige Entwurf, nach dem Gott gerade die sakramentale Ordnung eingerichtet hat. Dem fleischgewordenen Wort „wird das Sakrament dadurch gewissermaßen gleich-gestaltet, daß dem sinnenfälligen Ding das Wort beigegeben wird, gerade wie im Geheimnis der Menschwerdung mit dem sinnenfälligen Fleisch das Wort Gottes vereinigt ist“⁴.

Die Sakramente des N. B. fließen von Christus aus und tragen dementsprechend eine gewisse Ähnlichkeit mit ihm in sich⁵.

Andererseits kann man auch sagen, daß Christus durch die sakramentale Ordnung sein inneres Geheimnis bestätigt und bezeugt.

2. Vorausgesetzte Tatsache: der Gottmensch Christus ist das Allheil der Welt (*causa universalis salutis*), aber auch ihr einziges Heil, ihr einziger Erlöser und Mittler⁶.

Da die objektive Erlösung, die er ein für allemal vollbracht hat, zur subjektiven werden muß, schafft er in den Sakramenten einen „Mikrokosmos des Erlösungswerkes“ (Schäzler), zieht er durch die Sakramente die Erlösten in sein Heil⁷.

3. Der Gottmensch ist *causa universalis salutis* in seinem Leiden und Sterben⁸. Dem leidenden und sterbenden Christus müssen die Erlösten nun durch die Sakramente verähnlicht werden. So werden sie ihm eingegliedert und in die Mächtigkeit seines Leidens hineingestellt⁹.

4. Christus hat uns Heil erworben durch die in der Kraft der Gottheit tätige Menschheit. Diese ist Organ und Instrument der Gottheit,

⁴ S. th. 3, q. 60, 6 c und ad 3. vgl. I. Backes, Die Sakramente als Zeichen Christi, Synode des Bistums Trier 48.

⁵ S. th. 3, q. 60, 6 ad 3; C. G. IV, 56.

⁶ C. G. IV, 55 (*quamvis autem*); IV, 56.

⁷ Vgl. Damasus Winzen, Deutsche Thomasausgabe 29, 496.

⁸ S. th. 3, q. 68, 1 ad 1; q. 68, 5.

⁹ L. c. q. 69, 7 ad 1; q. 49, 3 ad 1.

Trägerin der mit ihr, der Menschheit, verbundenen göttlichen virtus, Vollbringerin einer über menschliches Können unendlich weit hinausgreifenden Wirkung. Und dies bei voller Wahrung und durch vollen Einsatz menschlichen Tuns¹⁰.

Nach dem gleichen Arbeitsgesetz soll das göttliche Heil den Erlösten zugeleitet werden: durch irdisch-sichtbare Zeichen und menschliche Handlungen, die Christus zum fortwirkenden Tun seiner gotterfüllten Menschheit erhebt. Wir nennen sie Sakramente¹¹.

II.

Damit ist schon angedeutet, auf welchem Weg die Christologie in die Sakramentenlehre einmündet, und von wo aus an der Sakramentenlehre das christologische Heilsmysterium sichtbar wird: der Zeichencharakter der Sakramente und die Tatsache, daß sie als solche instrumentale Wirkursache der Gnade sind, stellen diese Verbindung her.

Das sakramentale Zeichen sichert den Zusammenhang zwischen dem geschichtlichen Ereignis der Erlösungstat, die Christus durch sein Opfer auf Kalvaria vollbracht hat, und dem „Heute“ des erlösungsbedürftigen Menschen. Ohne diesen Zusammenhang könnte das Heil Gottes den Erlösten nicht zufließen. „Um die Wirkung des Leidens Christi zu erlangen, müssen wir ihm gleichförmig werden. Wir werden ihm aber durch die Taufe auf sakramentale Weise gleichförmig nach Rö 6, 4“¹²

Durch die von ihm eingesetzten Zeichen stellt Christus diesen Kontakt her, stellt er die Vergangenheit und die Zukunft in die Gegenwart hinein, bindet die gegenwärtige Heilsvermittlung an die Heilsgeschichte und weist auf deren ewige Vollendung hin. Dem sakramentalen Zeichen ist es nämlich wesentlich, die Gnadenwirkung im Zusammenhang mit ihrer Ursache zu bezeichnen. Es ist nicht nur *signum demonstrativum*

¹⁰ De ver. 27, 3 ad 7; 29, 4 ad 1; C. G. IV, 61; S. th. 1, 2, q. 112, 1 ad 1; 3 q. 19, 1. 2. Comp. th. 212. 239. Vgl. dazu I. Backes, Die Christologie des heiligen Thomas von Aquin 270—285; Th. Tschipke, Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit 157—191; A. Hoffmann, Deutsche Thomasausgabe 28, 448—452.

¹¹ S. th. 3, q. 62, 5; q. 64, 3; in Jo. c. 1, lect. 14 in f.; in 1 Cor. c. 1, lect. 2. Vgl. A. Hoffmann, 1. c.; I. Backes, Die Sakramente als Zeichen Christi, 1. c. In mehr altertümlich-überkommener Begriffssprache wird die Analogie zwischen Sakrament und Menschheit Christi in De ver. 27, 4 (*Dicendum est ergo*) vorgelegt: Die Menschheit Christi ist die werkzeugliche Ursache unserer Rechtfertigung. Diese Ursache wirkt in geistiger Weise auf uns ein durch den Glauben, in körperlicher Weise durch die Sakramente. Die Menschheit Christi ist ja Leib und Geist. Diese Unterscheidung ist bei Wilhelm von Auxerre vorgegeben (*Summa aurea*, Paris 1500. IV, a. 2) und geht in das scholastische Überlieferungsgut ein.

¹² S. th. 3, q. 49, 3 ad 2. Hier bewahrheitet sich das Gesetz: *Oportet autem universalem causam applicari ad unumquodque, ut effectum universalis causae participet*. C. G. IV, 55. Vgl. auch S. th. 3, q. 49, 1 ad 4. 5; 1, 2, q. 85, 5 ad 2.

der jetzt sich vollziehenden Heiligung, sondern auch *signum rememorative* der in der Vergangenheit liegenden Ursache der menschlichen Heiligung, die im Blute Christi geschah. Es bildet Christi Leiden ab, durch das uns alles Heil gekommen ist¹³.

Schließlich weist es als *signum prognosticum* in die Zukunft hinein und kündigt das Endziel des Heilswirkens Christi an.

So kommt in den Sakramenten das ganze Erlösungswerk Christi zur Darstellung, in den einzelnen in jeweils verschiedener Form. Die Weise, wie es in der heiligen Taufe geschieht, wird uns anschließend besonders zu beschäftigen haben.

Der Hinweis auf den Zeichencharakter, auf die Bildursächlichkeit, die zwischen den Sakramenten einerseits, dem menschengewordenen Wort und seinem Erlösungswerk andererseits obwaltet, kann und will die Christuswirklichkeit der Sakramente nicht voll ausdeuten und aufschließen, jene Christuswirklichkeit, die Thomas meint, wenn er das bekannte Axiom aufstellt, welches die Sakramentenlehre und die christologische Heilslehre in einer mächtigen Synthese umspannt: *Virtus salutifera a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta derivatur*¹⁴. Oder wenn er sagt: *Virtus (passionis Christi) operatur in sacramentis*¹⁵; und: *Sacramenta ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum*¹⁶.

Mit solchen realistischen Aussagen will Thomas Christus als die Wirkursache unseres Heils bezeichnen und die Sakramente als wirklichkeitserfüllte und als wirksame Zeichen, als Mittler seiner Kraft, die sich mit uns verbindet. An diesem Punkte wird der eigentliche und tiefste Zusammenhang sichtbar, der zwischen dem Sakrament und der heiligen Menschheit Christi obwaltet, die wegen ihrer physischen Verbindung mit der zweiten Person der Gottheit zum Organ des Wortes im Gesamtbereich des Heilswirkens erhoben wurde.

Diese instrumentale Funktion der heiligen Menschheit verlängert sich im Sakrament. „Wie das Wort, durch das alle Sakramente ihre Kraft besitzen, Fleisch wurde und Wort Gottes war, und wie das Fleisch Christi werkzeugliche Kraft zum Wunderwirken besaß wegen seiner Verbindung mit dem Wort, so haben die Sakramente werkzeugliche Kraft zu geistiger Wirkung wegen ihrer Verbindung mit Christi Kreuz und Leiden.“ So im *Quodlibetum XII*¹⁷. Oder kürzer in der *Summa*: „In den Sakramenten ist eine werkzeugliche, von Christus partizipierte Kraft enthalten.“¹⁸

¹³ S. th. 3, q. 60, 3.

¹⁴ L. c. q. 62, 5.

¹⁵ L. c. q. 64, 1 ad 2; q. 61, 1 ad 3.

¹⁶ L. c. q. 62, 5.

¹⁷ *Quodlib.* XII, q. 10, a. 14. Vgl. D. Winzen in D. Thomasausgabe 29, 496.

¹⁸ 3, q. 65, 3.

Diese uns heute so alltäglich erscheinende Formulierung ist die letzte und reifste Erkenntnis des Aquinaten in der Sakramentenlehre. Der Fortschritt vom Sentenzenkommentar zur Summa besteht gerade darin, daß er die Sakramente nicht mehr nur als Übermittler der Verdienste Christi, als Titel der Gnade, sondern als getrennte, physisch und unmittelbar wirkende Instrumente der mit der Gottheit verbundenen heiligen Menschheit erfaßte¹⁹.

Mit der Lehre vom sakramentalen Zeichen, das getrenntes Instrument der heiligen Menschheit Christi ist, die in Kraft der Gottheit unser Heil durch Leiden und Sterben werkzeuglich wirkt, hat Thomas für die Tauftheologie das beherrschende und den Einzelaussagen zugrundeliegende Gesamtmotiv gewonnen.

Es soll nun in seine christologisch-soteriologischen Einzelmotive aufgelöst und gleichzeitig soll auf deren Entfaltung und Abwandlung in der thomasischen Tauftheologie eingegangen werden.

III. Die Motive der thomasischen Tauflehre

Die Fragen nach dem Element und nach dem Zeichen der Taufe, nach der Zeit ihrer Einsetzung und nach ihren Wirkungen, alle führen uns zu den Motiven der *configuratio* und der *incorporatio*, in denen sich wesentliche Elemente der Tauflehre sammeln.

1. Das Motiv der *configuratio*

Bei der genaueren Bestimmung des sakramentalen Zeichens der Taufe im Sinne der neueren scholastischen Erkenntnisse machte die Autorität Hugos von St. Viktor Schwierigkeiten, der meinte, das Wasser selbst schon, als Gnadengefäß verstanden, sei Sakrament. Thomas bemerkt dagegen kategorisch: „Das ist nicht richtig.“ „Das Sakrament ist da, wo die Heiligung stattfindet“.²⁰ Das geschieht bei der Abwaschung mit Wasser. Die Taufe ist demnach Handlung, nicht Element.

Handlung: Damit hat sich Thomas den Weg freigemacht zur heilstheologischen Deutung des Zeichens im Sinne der *configuratio* mit dem Erlösungshandeln Christi.

Diese Deutung wird angeregt durch die Frage, von wann ab das bei der Taufe Jesu im Jordan eingesetzte Taufsakrament verpflichtend sei. Antwort: Erst nach dem Leiden Christi. „Da der Mensch durch die Taufe dem Leiden und Sterben und der Auferstehung Christi gleichgestaltet wird, indem er der Sünde stirbt und das neue Leben der Gerechtigkeit beginnt, konnte er erst nach dem Leiden Christi verpflichtet werden, das Gleichbild seiner Heilstat anzuziehen.“²¹

¹⁹ D. Winzen, D. Thomasausgabe 29, 478.

²⁰ S. th. 3, q. 66, 1.

²¹ L. c. q. 66, 2. Vgl. q. 66, 11.

Das Wasser, in dem der Täufling untertaucht wie in einem Grabe, ist ein besonders geeigneter Stoff, und das Untertauchen ist eine besonders geeignete Handlung, um die Mysterien Christi, durch die wir gerechtfertigt werden, an uns darzustellen²².

Dabei ist es, soweit die Gültigkeit der Taufe in Frage kommt, unerheblich, ob der Täufling einmal oder dreimal untergetaucht wird. Das einmalige Untertauchen versinnbildet den einen Tod Christi, das dreimalige Untertauchen dagegen versinnbildet das *Triduum mortis* und damit die Wahrheit seines Todes²³.

Da Christus nur einmal für unsere Sünden gestorben ist, kann der Getaufte nicht zweimal durch die Taufe dem Tod Christi gleichförmig werden. Im Blick auf die *configuratio*-Idee findet Thomas somit das entscheidende theologisch-mystische Argument gegen die Wiedertaufe: Die solches tun, bemerkt er weiter, wollen für sich abermals den Sohn Gottes ans Kreuz schlagen. In so wahrer und realer Weise ist die Taufe als Gleichgestaltung mit dem leidenden Christus, als geheimnisvolle Kreuzigung Christi im Getauften zu verstehen und als Eingehen in die Kraft seines Leidens. Die nun nach der Taufe sündigen, müssen dem leidenden Christus durch Übernahme persönlicher Leiden gleichgestaltet werden²⁴.

In der Kraft des Leidens Christi wirken alle Sakramente, da alle den Tod und das Leiden des Herrn darstellen²⁵: Taufe, Eucharistie, Bußsakrament, um nur sie zu erwähnen. Woher dann aber ihr Unterschied?

Thomas leitet ihn aus der jeweils verschiedenen Weise der Darstellung ab²⁵.

In der Taufe wird das Gedächtnis des Leidens Christi begangen, sofern der Mensch mit Christus stirbt, um zu einem neuen Leben wiedergeboren zu werden. Im Sakrament der Eucharistie wird das Gedächtnis des Todes Christi begangen, sofern Christus selbst als der, der gelitten hat, uns dargeboten wird als Ostermahl.

In der Taufe erfährt der Mensch an sich in vollkommener Weise die Kraft des Leidens Christi, nicht so im Bußsakrament. Der Grund dafür liegt wiederum im sakramentalen Zeichen, das jeweils wirksam wird: bei der Taufe besagt es, daß der Mensch durch das Wasser und den Heiligen Geist der Sünde stirbt und zu einem neuen Leben geboren wird. Darum vollkommene Nachlassung aller Sünden und Strafen.

Im Bußsakrament wird ihm die Kraft des Leidens Christi nach Maßgabe der eigenen mehr oder weniger vollkommenen Akte zuteil, die hier

²² L. c. q. 66, 3; 66, 7 ad 2. Vgl. D. Winzen, D. Thomasausg. 435. Anm. 126.

²³ L. c. q. 66, 8 c.

²⁴ L. c. q. 49, 3 ad 2; q. 66, 9. Vgl. D. Winzen, l. c. 435, Anm. 126.

²⁵ S. th. 3, q. 66, 9 ad 5.

die Materie des Sakramentes sind. Darum mehr oder weniger vollkommene Nachlassung: Mit der Schuld wird nicht sofort die ganze Strafe nachgelassen²⁶.

Bei der Taufe ist die *conformatio* mit Christus so entscheidend, daß die Wassertaufe auch ersetzt werden kann durch die Bluttaufe, die eine reale Verähnlichung mit dem leidenden Christus ist (*inquantum quis ei conformatur pro Christo patiendo*)²⁷.

Nicht nur das: die Bluttaufe ist wertvoller als die Wassertaufe, erst recht als die Begierdetaufe. Je vollkommener das Zeichen ist, desto mehr wirkt in ihm die Kraft des Heiligen Geistes und das Heilswerk Christi. In der Bluttaufe wirkt aber das Leiden Christi nicht nur *per quamdam figuralem repraesentationem*, noch einfach *per quamdam affectionem*, sondern *per imitationem operis*²⁸.

In seinem Leiden und Sterben war Christus priesterlicher Mittler²⁹. So gibt uns die heilige Taufe, die uns zum Gleichbild Christi macht, eine *configuratio* mit seinem Priestertum, befähigt uns dadurch zum sakramentalen Kult. Dieses Gleichbild ist das sakramentale Mal, das eine von Christus hergeleitete Teilnahme an seinem Priestertum ist. Weil dieses ewig währt, ist es ein *signum indelebile*, doch immer in Abhängigkeit von Christus: es ist als *virtus* oder *potestas instrumentalis* zu bestimmen³⁰. Seine Inhaber sind Diener Christi; der Diener ist aber dem Werkzeug zu vergleichen³¹.

Indem Thomas die Lehre vom Charakter unter den Grundgedanken der *configuratio* mit Christus stellt, hat er die Sakramente, die wir spenden, und auch die, die wir empfangen, in ihrem kultischen Charakter und in ihrer kultischen Funktion sichtbar gemacht und weiterhin Spender wie Empfänger in ihrer Beziehung zum Erlösungswerk Christi, in das sie hineingestellt sind, um als Werkzeuge Christi mit Christus sein kultisches Tun vor Gott zu vollziehen³².

Der *configuratio*-Gedanke in der Tauflehre des heiligen Thomas geht auf die Taufsymbolik des Römerbriefes zurück, wie die ständigen Hinweise zeigen. Dort findet Thomas neben dem Motiv der Verähnlichung das der *incorporatio in Christo*. Ein genaueres Verständnis der beiden Begriffe als solcher und ihrer Zusammengehörigkeit ergibt sich aus seinem Gesamtverständnis von Rö 6, 3—5 und von Gal 3, 27. Nach den verschiedenen modernen Kontroversen über die rechte Deutung des Heilsgeschehens bei

²⁶ S. th. 3 q. 86, 4 ad 3; C. G. IV, 72. Vgl. In Rö. c. 11 lect. 4.

²⁷ S. th. 3, q. 66, 11.

²⁸ L. c. a. 12.

²⁹ S. th. 3, q. 22, 1.

³⁰ S. th. 3, q. 63, 3; 5 ad 1.

³¹ L. c. q. 63, 2.

³² Vgl. D. Winzen, D. Thomasausg. 29, 500—502.

der Taufe³³ mag es von Interesse sein, den heiligen Thomas darüber zu befragen und seine Erklärung der Galater- und Römerbriefstelle zu hören³⁴. Antwort auf spezielle, exegetische Probleme dürfen wir natürlich nicht erwarten; Thomas übersetzt die Heilige Schrift sofort in biblische Theologie, und zwar in biblisch-scholastische Theologie.

In Christo getauft sein besagt nach ihm *in conformitate ad Christum*, „in Christi conformitate“ getauft sein. Diese *conformitas* ist gegeben, wenn wir in Kraft des Todes Christi der Sünde sterben und durch Glaube und Liebe ihm verähnlicht, ihn durch die Gnade anziehen³⁴. In morte Christi getauft sein, hat den Sinn: *in similitudinem mortis eius* getauft sein, *quasi ipsam mortem Christi in nobis repraesentantes*, so wie es Paulus meint, wenn er schreibt: *semper mortificationem Jesu Christi in corpore nostro circumferentes* (2 Kor 4, 10) oder: *Stigmata Jesu in corpore meo porto* (Gal 3, 17). Es kann auch heißen: „Durch die Kraft des Todes Christi getauft sein.“

Daß wir in der Taufe der Sünde sterben, zeigt das sakramentale Zeichen: Wir werden durch die Taufe ja seinem Begräbnis gleichgestaltet. Wie der Tote in die Erde gelegt wird, so wird der Täufling im Wasser untergetaucht. Gewiß, wo es um den leiblichen Tod geht, stirbt man zuerst und wird nachher erst begraben. Im Bereich des Geistigen aber bewirkt das Begräbnis der Taufe den Tod für die Sünde. Die Sakramente des NB bewirken ja, was sie bezeichnen. Da also das Begräbnis, das bei der Taufe geschieht, das Sterben der Sünde bezeichnet, bewirkt es dieses Sterben im Getauften. Das meint der Apostel, wenn er sagt: „Wir sind begraben in den Tod.“ Dadurch, daß wir das Zeichen des Begräbnisses Christi an uns empfangen, erleiden wir das Totsein der Sünde gegenüber.

Damit ist die Deutung der *similitudo mortis et resurrectionis* vorbereitet, wovon der Apostel im folgenden Vers 5 spricht. *Similitudo mortis* besagt: Verähnlichung mit dem Tode Christi durch ein sakramentales Zeichen, durch das Untertauchen (die *triplex immersio*) nämlich, wodurch der Getaufte dem Begräbnis Christi und so dem Tode Christi gleichgestaltet wird.

Dieses sakramentale Zeichen ist als wirksames Zeichen anzusehen, das ein „der Sünde sterben“ bewirkt. Und ebenso bedeutet die andere Seite des Zeichens die Auferstehung und bewirkt das neue Leben mit Christus, das Wandeln in der Neuheit des Lebens.

Ob dieses innigen und notwendigen Zusammenhanges zwischen äußerem Zeichen und innerer Wirkung der Taufe konnte der Apostel vom Zeichen,

³³ Vgl. Th. Filthaut, Die Kontroverse über die Mysterienlehre 1947; R. Schnackenburg, Das Heilsgeschehen bei der Taufe nach dem Apostel Paulus 1950; Fr. Mußner, „Zusammengewachsen durch die Ähnlichkeit mit seinem Tod“ TThZ 63 (1954) 257–266.

³⁴ In Ro. c. 6, lect. 1; S. th. 3, q. 69, 9 ad 1.

das die Christen empfangen hatten, auf den inneren Vorgang folgern — beide bedingen sich —: auf das Sterben für die Sünde und das *innocenter vivere*. Ein Vorgang, den Paulus freilich in den Christen nicht einfach als Gabe feststellt, sondern als Leistung sehen will³⁴. Wie kann der Apostel aber sagen: *Complantati facti sumus similitudini mortis eius...*?

2. Das Incorporatio-Motiv

In der Erklärung dieser Stelle führt Thomas die *configuratio*-Idee zum *incorporatio*-Motiv hinüber. Mit seiner Hilfe deutet er *complantati facti sumus similitudini mortis eius...* und gibt zugleich dem *similitudo mortis et resurrectionis eius* einen tieferen Sinn: „Wenn wir die Ähnlichkeit seines Todes in uns hineinnehmen — ‚Ähnlichkeit‘ wird hier konkret verstanden, — um ihm einverleibt zu werden, gerade wie ein Zweig der Pflanze eingepropft wird, wenn wir so gewissermaßen ins Leiden Christi eingepropft werden, dann werden wir auch zum Bilde seiner Auferstehung zusammenwachsen“; so im Römerbrief-Kommentar³⁵.

In der Tauftheologie der *Summa* sodann verdichtet sich der Gedanke der Einverleibung in Christus, zum Teil in Verbindung mit dem johanneischen Bild der Wiedergeburt und wächst sich zu einem theologischen Prinzip von außerordentlicher Fruchtbarkeit aus.

Als erste Folgerung entnimmt er ihm: Bei der Taufe werden alle Sünden und Strafen der Sünde nachgelassen. Aus Rö 6, 3. 11 ist nämlich zu ersehen, daß der Täufling dem Greisentum der Sünde stirbt und der Neuheit der Gnade zu leben beginnt³⁶.

Nach Rö 6, 8 sind wir mit Christus gestorben, um mit ihm zu leben, sind wir wirklich in seinen Tod einverleibt³⁷. Hieraus ist klar, daß jedem Getauften das Leiden Christi als Heilmittel zu eigen gegeben wird. Er tritt in eine so mystisch-reale Gemeinschaft mit Christus, in einen so wirk-samen Kontakt mit Christi Leiden, Sterben und Begrabenwerden, daß ihm nicht nur alle Sünden, sondern auch alle Strafen erlassen werden. So mächtig erweist sich an ihm die *passio Christi*, als ob er selber gelitten hätte und gestorben wäre. Das Leiden Christi ist aber die hinreichende Genugtuung für alle Sünden aller Menschen gemäß Is 53, 4: „Er hat unsere Leiden getragen, unsere Schmerzen auf sich genommen.“³⁸

Deshalb wird der Mensch, der getauft wird, von der Fessel jeder ihm für die Sünde gebührenden Strafe befreit³⁸. Konsequenterweise darf den Getauften auch keine Buße auferlegt werden. Das hieße dem Leiden und

³⁵ In Ro. c. 6, lect. 1. Vgl. auch lect. 2.

³⁶ S. th. 3, q. 69, 1.

³⁷ L. c. q. 68, 5; in Ro. c. 11, l. 4.

³⁸ S. th. q. 68, 4; q. 69, 1. 2; C. G. IV, 72.

dem Tode Christi Unrecht antun. Sie sind ja durch die Genugtuung Christi vollständig befreit³⁹.

Da die Getauften bei der Einverleibung in Christus einem gnaden-erfüllten Haupte eingegliedert werden, von Christus dem Haupte aber in alle seine Glieder die Fülle der Gnaden und Tugenden fließt, gemäß Jo 1, 16: „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen“, so erhält der Mensch durch die Taufe die Gnade und die Tugenden, den geistigen Sinn zur Erkenntnis der Wahrheit und die geistige Bewegung durch den Antrieb der Gnade⁴⁰. Auch Kinder, eben weil sie durch die Taufe Glieder Christi werden.

Die mit Schriftzeugnissen gesättigte christologische Heilslehre tritt in ihrer vollen Dichte in Funktion, wo es um die Frage nach der Notwendigkeit der Taufe für alle geht: Weil keiner zum Heile kommt ohne Christus, weil keine Sünde nachgelassen wird, außer durch die Kraft des Leidens Christi⁴¹, so ist das „mit Christus“ für jeden unerlässlich. Nicht nur äußere Gefolgschaft, sondern innere Neugeburt zum Leben in Christi Leib als Christi Glied führen zu Christus hin und in Christus ein. Dazu wird uns die Taufe gespendet, daß der Mensch durch sie wiedergeboren, Christus einverleibt und sein Glied werde. Wir können beobachten, wie sich hier das johanneische und das paulinische Taufbild zu einem ganzheitlich und einheitlich geschauten mystischen Geschehen verbinden. Das johanneische Motiv der Wiedergeburt verstärkt den paulinischen Organismus-Gedanken.

Vor einem übernatürlichen Biologismus in der Deutung dieses Bildes bewahrt uns die weitere Entwicklung des Themas, die uns über die konkrete Verwirklichung der Christus-Gliedschaft Aufschluß gibt, sowie über die Haupt und Glieder verbindenden Faktoren: Es sind Glaube und Liebe, genauer: der liebebeseelte Glaube, wodurch Christus im Herzen der Seinen wohnt⁴². Dieser Glaube geht zusammen mit der inneren Erneuerung des Geistes, die uns bei der Rechtfertigung geschenkt wird. Der Glaube an den kommenden Heilsmittler, der sich in den Sakramenten des AB ausspricht und deren eigentlicher Gehalt ist, dessen Sakrament die Taufe ist, war und ist zu jeder Zeit notwendig, auch damals war er notwendig, als die Wassertaufe noch nicht verlangt wurde⁴³. Gott kann zwar ohne sakramentales Zeichen die Seele innerlich heiligen, doch nicht ohne Eingliederung in Christus. Die Einverleibung in ihn ist für Thomas das entscheidende Geschehnis im Heilsvollzug⁴⁴.

³⁹ S. th. q. 68, 5 c. u. ad 1; q. 49, 3 ad 2.

⁴⁰ L. c. q. 69, 4. 5.

⁴¹ L. c. q. 68, 1; q. 69, 1 ad 2.

⁴² L. c. q. 68, 2.

⁴³ L. c. q. 68, 1.

⁴⁴ L. c. q. 68, 1 ad 1.

Wie kommt es aber, daß die Gnade und die Gemeinschaft mit dem genugtuenden Leiden Christi die Getauften wohl von Schuld und Sündenstrafen befreit, nicht aber von den Strafleiden des diesseitigen Lebens? Ist das nicht durch den überfließenden Reichtum der in Christus uns erschienenen Erlösung gefordert? Es will uns so vorkommen. Thomas findet die Lösung von seiner bewährten Zentralidee her: In der Taufe findet Gemeinschaft mit Christus und dem großen Christusgeschehen statt. Ist der Getaufte Christus eingegliedert, so ist er in die Existenz und in das Leben Christi hineingestellt, und dieses muß sich an ihm auswirken, dann ist er zum Nachvollzug seiner Geheimnisse getauft. Wie Christus vom Anfang seiner Empfängnis an voll der Gnade und Wahrheit war und dennoch einen leidensfähigen Leib hatte, der nach dem Leiden und Sterben zum Leben der Herrlichkeit auferweckt wurde, so erlangt der Christ in der Taufe die Gnade für seine Seele, behält aber den leidensfähigen Leib, damit er in ihm für Christus leiden könne. Doch am Ende wird er auferweckt zu einem leidlosen Leben⁴⁵.

Diese Solidarität mit uns entspricht übrigens ganz der heilsgeschichtlichen Situation: Da Christus gekommen ist, um die Sünde des ersten Adam gutzumachen, in Adam aber die Person die Natur vergiftet hat und nachher die Natur die Person, muß Christus als der zweite Adam in seinem Heilswerk den umgekehrten Weg gehen: Zuerst stellt er wieder her, was zur Person gehört, nachher wird er in allen zugleich das heilen, was zur Natur gehört. Darum nimmt er die Schuld der Erbsünde und auch die Strafe des Verlustes der Gottesschau, welche beide die Person betreffen, durch die Taufe sofort hinweg. Die Strafleiden dieses Lebens hingegen, wie Tod, Hunger, Durst und ähnliches, betreffen die Natur..., sofern sie der ursprünglichen Rechtheit beraubt ist. Deshalb werden diese Mängel erst behoben bei der letzten Wiederherstellung der Natur durch die glorreiche Auferstehung⁴⁶.

Das Begrabenwerden in den Tod Christi, das Auferstehen zu einem neuen Leben ist sicher ein objektiv-gnadenhaftes Geschehen, das Gott wirkt, der uns in freier Liebe zur Gemeinschaft seines Sohnes ruft. Es ist aber gleichzeitig ein lebendiger, seelisch-persönlicher Vorgang, auf den sich der Mensch durch Reue und Buße einstellt, und wofür bei allen, die den Gebrauch der Vernunft besitzen, der Wille, die *intentio*, notwendig ist, der sich für das Sterben des alten Menschen und für das neue Leben entscheidet⁴⁷.

Im vorhergehenden konnten wir feststellen, wie sich das *configuratio*-Motiv und das *incorporatio*-Motiv gegenseitig durchdringen und auch gegenseitig beleuchten (gemäß dem sakramentalen Gesetz: *sacramenta*

⁴⁵ L. c. q. 69, 3; C. G. IV, 55. 59. 72; in Ro. c. 11, lect. 4.

⁴⁶ S. th. 3, q. 69, 3 ad 3.

⁴⁷ L. c. q. 68, 7.

efficiunt, quod significant). Die *configuratio* mit Christus wird dabei als geheimnisvolles Einswerden mit dem als irgendwie bleibend gedachten, im sakramentalen Zeichen wirksamen, von Christus vollbrachten Heilsgeschehen angesehen. Dieses geschichtliche Heilsgeschehen wird bei Setzung der sakramentalen Handlung im Empfänger nachgebildet und nachgewirkt, d. h. in seinen Früchten an ihm erneuert und nachvollzogen. Dadurch treten der sakramentale Vorgang, die sakramentale Wirkung und der Empfänger des Sakramentes in seinsmäßig-mystische Verbindung mit dem menschengewordenen göttlichen Wort und in wirksame Verbindung mit seiner vergangenen Heilstat. Die Teilnahme daran bestimmt sich nach der Ausdruckskraft des sakramentalen Zeichens.

Man hat die Frage gestellt⁴⁸, ob nach Thomas nun auch die Heilstat Christi in realer Wirklichkeit im sakramentalen Zeichen vergegenwärtigt werde. Dazu wäre kurz zu sagen: In seiner Tauftheologie hat Thomas dieses Thema nicht eigens behandelt, und es ist auch nirgendwo Grund zur Annahme, daß er eine solche Vergegenwärtigung unterstellt. Daß die Eingliederung in Christus und in seine Heilstat deren physisches Gegenwärtigsein nicht verlangt, geht schon aus der Tatsache hervor, daß nach Thomas auch vor dem Leiden Christi jene Christus einverleibt wurden, die sich im Glauben zu seinem Leiden hinkehrten... Ebenso wenig hilft uns das Prinzip weiter: *sacramenta efficiunt quod significant*. Es kann sich ja nur auf die in der Gegenwart hervorgerufene Gnade beziehen. Das Leiden Christi selber, das im Sakrament auch bezeichnet wird, kann sicherlich nicht bewirkt werden.

Andererseits ist die *passio Christi* doch nicht bloß im Bilde gegenwärtig, sondern in ihrer vollen Wirksamkeit. Der Kontakt zwischen dem vergangenen Leiden und der Auferstehung Christi einerseits und der im Sakrament sich vollziehenden Verähnlichung mit den Mysterien Christi und unserer Heiligung andererseits wird durch die Macht Gottes hergestellt, die alle Zeiten und Räume umspannt, die sich für immer mit der Menschheit Christi zur Heiligung der Menschen verbunden hat, und deren Heilstat so durch die Macht Gottes und in ihr die Empfänger der Sakramente berührt⁴⁹.

⁴⁸ Vgl. dazu u. a.: O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*; I. Backes, *Eine neue Auffassung der Mysteriengegenwart*. Pb. 49 (1938/39) 285–292; B. Poschmann, „Mysteriengegenwart“ im Lichte des hl. Thomas. *ThQ*Schr. 116 (1935) 53–116; G. Rohner, *Meßopfer und Kreuzesopfer*. D. Thom. (Frbg) 8 (1930) 3–17; 145–174; A. Stöhr, *Der hl. Thomas als Kronzeuge für Odo Casels Mysteriumslehre?* Pb. 42 (1931) 351–363; D. Winzen, *D. Thomasausgabe* 29, 483–484; 30, 556–567.

⁴⁹ S. th. q. 56, 1 ad 3. Vgl. A. Hoffmann, *D. Thomasausgabe* 28, 452–453.

IV. Das Mittlermotiv

Die christologisch-heilsgeschichtliche Ausrichtung und die christologische Synthese, die wir in der Tauflehre des heiligen Thomas feststellen, erhalten ihren Abschluß und ihren Anschluß an die Soteriologie durch das Mittlermotiv.

Thomas spricht es in dem lapidaren Satze aus: „Niemals, nicht einmal vor der Ankunft Christi konnten die Menschen gerettet werden, ohne Glieder Christi zu werden. Denn es ist uns Menschen kein anderer Name gegeben, durch den wir gerettet werden müssen (Apg 4, 12).“⁵⁰. Oder auch, wenn er in der S. C. G. IV, 72 schreibt:

„Damit der Mensch von seiner Sünde befreit werde, genügt es nicht, daß er innerlich Gott anhebe, er muß dem Mittler zwischen Gott und den Menschen Jesus Christus verbunden sein. In ihm wird Nachlassung aller Sünden gegeben... Jeder einzelne bekommt sie nun in dem Maße, als er mit dem für unsere Sünden leidenden Christus verbunden ist... In der Taufe geschieht diese Verbindung von Christus her vollkommen und ganz. Er läßt uns zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren werden.“

In der Anwendung auf die Tauftheologie erscheint das Mittlerdogma in folgenden Ausprägungen:

1. Das in der Taufe wirkende Leiden Christi ist Ursache und Grund alles Heiles⁵¹. Keines Menschen Sünde kann ja nachgelassen werden außer durch die Kraft des Leidens Christi. Aus dem Leiden Christi als der Ursache der menschlichen Rechtfertigung wird die Rechtfertigungskraft in die Sakramente des Neuen Gesetzes hineingeleitet⁵². In seiner Kraft wirkt und heiligt nun die Taufe⁵³. Das Leiden Christi wirkt in sie hinein durch die Gnade, die es bringt, durch die Verdienste, die es erwarb, durch die Sühne, die es schuf⁵⁴. So birgt sie in sich die Vollendung des Heiles, zu dem Gott alle Menschen ruft⁵⁵. Die Verbindung mit dem für unsere Sünden leidenden Christus geschieht in der Taufe nicht nach dem Maße unseres Wirkens, sondern von Christus her, der uns da vollkommen und ganz mit sich verbindet und uns neugeboren werden läßt zu einer lebendigen Hoffnung⁵⁶.

2. Das Leiden Christi seinerseits wirkt in der Kraft der Gottheit durch das Wort, das alles gemacht hat und durch die Kraft des Heiligen Geistes⁵⁷.

⁵⁰ S. th. 3, q. 68, 1.

⁵¹ L. c. q. 49, 1 ad 3. 4; 3 c; q. 69, 1 ad 3.

⁵² L. c. q. 69, 1 ad 2; q. 62, 6 c; q. 49, 1 ad 3. 4; 3 ad 2.

⁵³ L. c. q. 66, 10 ad 1; 11.

⁵⁴ L. c. q. 62, 5.

⁵⁵ L. c. q. 70, 2 ad 3.

⁵⁶ C. G. IV, 72.

⁵⁷ S. th. 3, q. 49, 1 ad 1. 2; q. 66, 11. 12 ad 3.

3. Neben der sakramentalen Verbindung mit dem Leiden Christi durch die Taufe, die uns, wie Thomas sagt, *corporaliter* mit ihm verbindet, gibt es noch eine mentale Verbindung mit ihm durch den Glauben. Durch ihn werden die Menschen auch vor der Ankunft Christi Christus einverleibt⁵⁸.

Im Alten Bunde war die Beschneidung der Ausdruck dieses Glaubens, im N B ist die Taufe das *sacramentum fidei*⁵⁹.

4. Keine Anstrengung des menschlichen Willens wäre hinreichend zur Nachlassung der Schuld ohne die *fides passionis Christi*⁶⁰.

5. Die spezielle Form, in der das Mittlerdogma in der Sakramentenlehre erscheint, ist die Lehre von Christus als dem eigentlich Handelnden im Sakrament, der das sakramentale Zeichen als Werkzeug in Dienst nimmt und ihm aus der Kraft seiner Gottheit eine *virtus fluens* zur Hervorbringung übernatürlicher Wirkungen mitteilt.

Dieses Prinzip, das bald mit einer leichten Abwandlung in der augustinischen Formulierung ausgesprochen wird: *Christus est, qui interiorius baptizat*⁶¹, bald in der theologischen Begriffssprache: *Christus est, qui principaliter baptizat*⁶², verbreitet nun Licht nach allen Seiten und orientiert die sakramentale Gedankenwelt auf Christus hin:

a) Da der Spender der Sakramente *instrumentaliter* tätig ist, handelt er nicht aus eigener Kraft, sondern aus der Kraft Christi. Glaube, Liebe, Gnade gehören zur eigenen Kraft und zum eigenen Tugendleben. Sie sind darum zur Spendung der Sakramente nicht erforderlich⁶³.

b) Weil Mann und Frau, der eine wie der andere, nur als Werkzeuge Christi in der Kraft Christi taufen, in Christus aber weder Mann noch Frau ist, so darf auch die Frau taufen⁶⁴.

Dabei ist jedoch zu beachten, daß der Mann das Haupt der Frau ist wie Christus das Haupt des Mannes. Die Frau soll darum nicht in Anwesenheit von Männern taufen; gleicherweise der Laie auch nicht in Anwesenheit des Priesters. Der Vortritt des Mannes bzw. des Priesters soll die Würde Christi, des Hauptes der Kirche, offenbaren. Das hohe theologische Niveau, von dem aus Thomas solche uns belanglos erscheinende Fälle, Präzedenzfragen und andere Quästionen löst, ist bezeichnend für die ganz von Christus erfüllte, von Christus-Gedanken beherrschte Denk- und Arbeitsweise des heiligen Thomas.

Ebenso die Art, wie er sich mit dem *dubium* zurechtfindet: Ob mehrere zugleich taufen können unter Anwendung der Formel: *nos te baptizamus*:

⁵⁸ L. c. q. 68, 1 ad 1.

⁵⁹ L. c. q. 70, 1.

⁶⁰ L. c. q. 69, 1 ad 2; q. 62, 5 ad 2.

⁶¹ L. c. q. 67, 5 ad 1; q. 67, 6.

⁶² L. c. q. 67, 6 ad 2.

⁶³ L. c. q. 64, 9.

⁶⁴ L. c. q. 67, 4.

„Nein; der Mensch tauft nämlich nur als Diener Christi und als dessen Stellvertreter. Christus aber ist einer. Wie es deshalb nur einen Christus gibt, so darf es auch nur einen Diener geben, der ihn beim jeweiligen Sakramente darstellt. Deswegen sagt der Apostel: *unus Dominus, una fides, una baptisma*⁶⁵.

Man hat vom Verlust der Mitte als der Signatur unserer Zeit gesprochen. Verlust der Mitte heißt im letzten Verlust des Christlichen; denn Christus ist uns Anfang, Mitte und Ende.

Wenn wir ihn wirklich verloren haben, müssen wir ihn wiederfinden. Er ist nicht weit von uns, er ist in unserer Mitte, er lebt bei uns und unter uns in seinen Sakramenten. An der thomasischen Tauftheologie hat sich gezeigt, daß St. Thomas uns wohl Führer sein kann auf dem Weg zu Christus, den wir als Christen, als Theologen, als Priester lebenslang gehen müssen. Er kann uns Vorbild sein im Ringen, Christus in die Mitte unserer geistigen Welt zu bekommen. Vorbild in seiner wahrhaft christusförmigen und christozentrischen Schau der göttlichen und menschlichen Dinge, Vorbild in der großen Kunst, als Theologen alles in Christus zusammenzufassen, um schließlich alles auf Gott zurückzuführen, wie uns „alles Gute und Wahre vom Dreieinigen Gott durch Christus den Menschgewordenen gekommen ist“.

⁶⁵ L. c. q. 67, 6.

Zur „Engelchristologie“ bei Novatian

Von P. Joseph Barbel, CSSR, Kloster Geistingen, Hennef (Sieg)

Novatian hat in der römischen Kirche um 250 eine bedeutsame Rolle gespielt, bevor er wegen seiner Rivalität zu Papst Kornelius bei der Frage über die Behandlung der während der Verfolgung abgefallenen Christen zum Gründer einer weitverbreiteten Sekte wurde. Sein wahrscheinlich vor 250 verfaßter Traktat *De Trinitate* ist der erste wichtige Beitrag eines Römers zur Theologie, der erste Beitrag zugleich in lateinischer Sprache, und zwar ist er gleich in einem nahezu vollendeten Latein abgefaßt.

I. Novatian teilt mit vielen Kirchenschriftstellern der Alten Kirche die Überzeugung, daß die alttestamentlichen Gotteserscheinungen dem Sohn zuzuschreiben sind. In knappe Sätze zusammengefaßt kann man dazu bei ihm folgendes feststellen:

1. Die auf den Sohn gedeuteten Gotteserscheinungen sollen in seiner Absicht, die auf nahezu jeder Seite deutlich wird, die selbständige Persönlichkeit und die Gottheit des Sohnes beweisen.

2. Die Engelbezeichnung, die dem Sohn bei dieser Auffassung von selbst zukommt, ist keine Kennzeichnung seiner innersten Natur, sondern seines Amtes als Bote, als Gesandter des Vaters.

3. An manchen Stellen gewinnt man den Eindruck, als setze sich Novatian mit Anschauungen auseinander, die in dem Sohn einen wirklichen Engel oder ein engelähnliches Wesen sehen wollen.

4. Novatian gesteht aber anscheinend dem Sohn nicht dieselbe Gottheit zu wie dem Vater. Darauf weisen folgende Züge hin:

a) Er überträgt auf ihn alle anthropomorphen Züge des alttestamentlichen Gottesbildes.

b) Nur der Sohn ist seiner Natur nach dazu berufen, Träger dieser Gotteserscheinungen zu sein.

c) Nur der Vater kann im eigentlichen Sinn als allmächtig gelten.

d) Nur dem Vater kommt die volle Unsichtbarkeit zu.

e) Nur dem Vater ist es unmöglich, auf einen engen Raum eingeschränkt zu werden.

f) Dem Sohn kommt die Aufgabe zu, an den Anblick des unsichtbaren Vaters allmählich zu gewöhnen.

5. Zu dieser Unterordnung des Sohnes unter den Vater wird Novatian augenscheinlich auch geführt durch den *Angelustitel* des Sohnes¹.

¹ Die einzelnen Belege für diese Aufstellung finden sich bei J. Barbel, *Christos Angelos*, Bonn 1941, S. 80–94.

II. Gegen die Behauptung, daß der *Angelustitel* eine Amts- und nicht eine Wesensbezeichnung ist, glaubt nun der Bonner Altphilologe F. Scheidweiler mit durchschlagenden Gründen vorgehen zu können². Wir sehen uns diese Gründe der Reihe nach an.

1. Scheidweiler stellt die Benutzung der *Kenosisstelle* durch Novatian an die Spitze seiner Ausführungen³. Selbstverständlich bietet Novatian für Phil 2, 5—11 keine Deutung im heutigen Sinn. Er benutzt diese Schriftstelle und stellt sie ganz ein auf den Nachweis der Gottheit Christi. Christus ist *in forma dei factus*. Die Menschwerdung bedeutet für ihn eine Entleerung. Er empfängt dafür vom Vater den Namen über alle Namen, in dem sich alle Knie beugen. Die Spannung zwischen den beiden Aspekten des Textes, nämlich zwischen Vorherdasein und Erhöhung empfindet Novatian kaum. Vom Standpunkt der Zweinaturenlehre würde ein Dogmatiker heute sagen, daß die Erhöhung die menschliche Natur Christi betrifft. Daran konnte Novatian natürlich nicht denken. In unserem Zusammenhang ist besonders das erste Argument Novatians für den Nachweis der Gottheit Christi von Bedeutung. Es handelt von der Tatsache, daß Christus *in forma dei factus est*. Der Text lautet nach den bisherigen Ausgaben:

„Qui cum in forma dei esset“ inquit, si homo tantummodo Christus, in imagine dei, non „in forma dei“ relatus fuisset. Hominem enim scimus ad imaginem, non ad formam dei factum. Quis ergo est iste, qui „in forma dei“, ut diximus, factus est angelus? sed nec in angelis formam dei legimus; nisi quoniam hic praecipuus atque generosus prae omnibus dei filius, verbum dei, imitator omnium paternorum operum, dum et ipse operatur sicut et pater eius, in forma (ut expressimus) est dei patris⁴.

Der Mensch ist also *ad imaginem, non ad formam dei* geschaffen. Das Schriftargument setzt Novatian einfach hin, ohne sich weiter darauf einzulassen. Wie steht es aber mit dem, der *ad formam dei factus est angelus*? Ich habe früher, wörtlich, wie ich meinte, übersetzt: „Wer ist also der, der, wie wir sagten, *in forma dei* daseiend, Engel geworden ist?“ Dabei ist unterstellt, daß der Sohn *in forma dei* war und dann Engel, d. h. Bote geworden ist. Übersehen habe ich damals, daß Loofs in einer Abhandlung⁵ dem Satz die folgende Interpunktion gegeben hatte: *quis ergo est iste, qui in forma dei ut diximus, factus est? Angelus?* Danach würde

² F. Scheidweiler, *Novatian und die Engelchristologie*: Zeitschr.-Kirchg. 66 (1954/55) 126—139.

³ *De Trinitate* 22 (S. 80—84 Fausset). Der Text Novatians findet sich im 3. Band der lateinischen Reihe von Migne. Ich zitiere nach der 1909 in Cambridge herausgekommenen Ausgabe von Y. Fausset.

⁴ *De Trinitate* 22 (80, 14—81, 4).

⁵ Fr. Loofs, *Das altchristliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle* (Phil 2, 5—11): *TheolStudKrit* 100 (1927/28) 28.

man übersetzen müssen: „Wer ist also gemeint, wenn es im angeführten Text heißt: er wurde in Gottes Gestalt? Ein Engel?“ Diese Übersetzung ergibt einen viel besseren Sinn. Die Formulierung: „er wurde in Gottes Gestalt“, die kein Gewicht auf das *factus est* legt, ist schon dadurch gerechtfertigt, daß dieses *factus est* im Hinblick auf das vorangehende *factum* völlig unbetont ist, wie Gewieß⁶ treffend bemerkt. Gewieß weist dazu noch darauf hin, daß der ganze Nachdruck auf der *forma dei* liegt, und daß das *factus est* in zwei darauffolgenden Formulierungen völlig fehlt. (Ebd.)⁷ Novatian fährt fort: „Allein auch bei den Engeln lesen wir nichts von einem In-Gottes-Gestalt-sein. Tatsächlich kann nur einer gemeint sein, er, von dem wir sprechen, der ganz einzigartige, durch seine Abstammung alle überragende, Gottes Sohn, Gottes Wort, das dem Vater in all seinen Werken gleicht, weil er auch selbst wirkt wie sein Vater. Ihm ist nämlich, wie wir ausdrücklich erklärt haben, die Gottesgestalt eigen.“⁸ Loofs hat hier vor *praecipuus* ein *angelus* eingeschoben⁹. Scheidweiler sagt dazu: „Ob das nötig ist, darüber kann man streiten; jedenfalls aber ist es zu ergänzen.“ Und er folgert: „Also ist Christus ein Engel, und zwar der oberste der Engel. Und man wird nicht sagen können, daß hier *angelus* bloßer Name sei; in Verbindung mit *in forma dei esse* geht es auf das Wesen. Ich glaube, daß wir Ernst machen müssen mit der Engelnatur Christi bei Novatian¹⁰.“ Abgesehen von der Einschlebung der Ergänzung *angelus*, die durch nichts gerechtfertigt erscheint, weil sich das *hic* doch auf den beziehen muß, von dem Novatian in seinem ganzen Werk redet, werden die Dinge von Scheidweiler hier auf den Kopf gestellt. Es wird gerade darauf der Nachdruck gelegt, daß von keinem Engel das *in forma dei* gilt, sondern nur von Christus, der eben deswegen kein bloßer Engel ist. Das liegt bei Laktanz¹¹, auf den Scheidweiler sich hier bezieht, ganz anders, obschon selbst bei Laktanz gewisse Einschränkungen zu berücksichtigen sind.

2. Wichtig in seinem Sinne erscheint Scheidweiler der Anfang des 20. Kapitels. Er lautet: „Wenn ein Ketzer, hartnäckig der Wahrheit widerstreitend, in all diesen Beispielen (gemeint sind die alttestamentlichen Gotteserscheinungen) einen Engel im eigentlichen Sinne sehen wollte (*proprie angelum*) und behauptete, sie müßten dahingehend verstanden

⁶ J. Gewieß, Zum altkirchlichen Verständnis der Kenosisstelle (Phil 2, 5—11): TübTheolQuartschr. 129 (1948) 471.

⁷ Ebd.: *in forma... est dei patris, ad formam dei patris ex ipso genitus atque prolatus.*

⁸ De Trinitate 22 (80, 18—81, 4). Übersetzung dieser Stelle von A. Klein - J. Weyer, die eine Ausgabe und kommentierte Übersetzung des novatianischen Traktates vorbereiten.

⁹ Loofs a. a. O.

¹⁰ S. 128.

¹¹ Vgl. Christos Angelos S. 188—192.

werden, so muß er auch hier durch die Kraft der Wahrheit zerschlagen werden. Denn wenn alle himmlischen, irdischen und unterirdischen Dinge Christus unterworfen sind, dann sind auch die Engel selbst mit allen übrigen Christus unterworfen und gelten als Christus unterworfen; und wenn jeder Christus unterworfenen Engel Gott genannt, wenn das gesagt und ohne Lästerung ausgesprochen werden kann, um wieviel mehr kann das dann dem Sohne selbst, Christus zukommen, daß er Gott genannt wird.... Es entspricht nicht der Natur (der Sache), daß das, was Geringeren zugestanden, Höherstehenden abgesprochen wird. Wenn so der Engel geringer als Christus ist, und der Engel doch Gott genannt wird, so muß folgerichtig Christus Gott genannt werden, der nicht nur größer und besser erfunden ist als ein Engel, sondern als alle Engel¹².“ Scheidweiler meint: „Hier könnte man versucht sein, aus ‚*proprie*‘ etwas Entscheidendes herauszulesen, indem man es als ‚seinem eigentlichen Wesen nach‘ deutet. Dann würde allerdings die Auffassung, Christus sei seinem Wesen nach ein Engel gewesen, hier verworfen¹³.“ Nun, man braucht wirklich nichts herauszulesen. Es steht da ganz schlicht und einfach, daß Christus kein Engel im eigentlichen Sinne ist. Und es steht weiter da, daß jeder, der eine solche Ansicht vertritt, in den Augen Novatians ein Ketzer ist. Hinzu kommt, daß man solche Texte in größerem Zusammenhang lesen muß. Einem modernen Theologen, dessen Sinn für die eigentliche Bedeutung der Wörter geschärft ist, mag es bedenklich erscheinen, wenn Novatian anscheinend so unbekümmert mit dem Gottesnamen umgeht. Wer aber die Dinge nimmt, wie sie bei Novatian liegen, dem wird es nicht verborgen bleiben, daß dieser Gottesname doch in je verschiedenem Sinn gebraucht wird. Im vorliegenden Kapitel wendet sich Novatian ausdrücklich gegen solche, die in Christus nichts anderes sehen wollen als einen Engel. Die Engel nennt er mit der Schrift Götter, er nennt auch die Richter und Moses Gott. Aber er spricht ihnen in keiner Weise die göttliche Machtvollkommenheit zu. Er begrenzt ihre Machtvollkommenheit vielmehr auf einen eng umschriebenen Raum. Dem Christus kommt diese Machtvollkommenheit *multo magis* zu, was er sehr wohl mit dem Worte umschreiben kann: in einem ganz anderen Sinn. Christus ist für Novatian eben wirklich Gott.

Bezeichnend für die Arbeitsweise Scheidweilers ist, daß er, der das *proprie* nicht im eigentlichen Sinne gelten lassen will, dann an einer anderen Stelle bei Novatian: *periclitatur qui... Christum... angelum tantummodo dicit*¹⁴, das *tantummodo* sperrt, anscheinend um dem *proprie* seinen Wert zu nehmen. Man braucht beide Worte nur in ihrem naheliegenden, keineswegs technischen Sinn in der Ausdrucksweise der

¹² De Trinitate 20 (73, 7—74, 10).

¹³ S. 132.

¹⁴ De Trinitate 19 (69, 24—70, 1).

späteren Zeit zu nehmen, um zu erkennen, daß Novatian sich an beiden Stellen klar gegen eine sogenannte Engelchristologie wendet. Novatian steht vor der Tatsache, die er einfach hinzunehmen hat, daß selbst die Schrift mit dem Namen Gott großzügiger umgeht, als wir es heute zu tun gewohnt sind. Er beruft sich im Zusammenhang u. a. auf Ps 81, 1 f. Er wußte aber selbst, daß diesen Göttern, zu denen er mit seiner Zeit auch die Engel rechnet, der Gottesname keineswegs im absoluten Sinne gebührt. Von daher erklärt es sich auch, daß Novatian, ohne daß man ihm in diesem Falle mit Scheidweiler eine absolute Inkonsistenz nachsagen müßte, den Engeln an anderen Stellen den Gottesnamen abstreitet. Das ist z. B. der Fall in der Stelle, an der es um den Engel geht, welcher der Hagar nach ihrer Flucht in die Wüste erschien. Novatian stellt die Frage: „War es der Vater oder nicht?“, der hier erschien. Und er antwortet u. a.: „Fern sei, daß wir Gott den Vater Engel nennen, damit er dem andern nicht untergeben sei, dessen Engel er dann wäre. Aber sie sagen: es war doch ein Engel! Wie kann er Gott sein, wenn er ein Engel war? Aber dieser Name, Gott, wird doch nirgends den Engeln zugestanden!¹⁵“ Novatian nimmt hier den Namen Gott im absoluten Sinn, so, wie er nur dem Vater zukommen kann. Denn der Sohn kann wohl Engel genannt werden, weil er dem Vater untergeordnet ist. Novatian fährt nämlich fort: „(Es ergibt sich), daß er der Sohn Gottes war, (welcher der Hagar erschien). Er wird ja, weil er aus Gott ist, mit Recht Gott genannt, weil er Gottes Sohn ist. Er ist dem Vater unterworfen, und er ist der Verkünder des väterlichen Willens. Er wird ja genannt: der Engel des großen Ratschlusses!¹⁶“ Dasselbe wird dann noch einmal ungefähr mit den gleichen Worten wiederholt. Dann heißt es: „Die Ketzer sollen einsehen, daß sie gegen die Schrift sich verstoßen. Sie behaupten ihren Glauben daran, daß Christus Engel sei, sie wollen aber in dem keinen Gott sehen, der im Alten Testament öfters gekommen ist, um das Menschengeschlecht heimzusuchen!¹⁷“ Auch hier ergibt sich, daß Christus für Novatian Gott im eigentlichen Sinne ist, wenn auch nicht in demselben Sinn und nicht in derselben Fülle wie der Vater. Es ergibt sich aber auch ganz eindeutig, daß die sogenannten Engelchristologen für ihn Ketzer sind.

Ähnlich steht es mit einer weiteren Ausführung Novatians, in der Scheidweiler dieselbe Inkonsistenz erblickt. Es geht hier um die Erscheinung, die Abraham zuteil wurde. Der Text lautet: „Weshalb wird, was nicht gebräuchlich ist, der Engel Gott genannt? Sollte der Grund dafür nicht darin liegen, daß Gott dem Vater die ihm eigene Unsichtbarkeit zuerkannt und der Engel auf seine niedrigere Art verwiesen wird, (und sollte damit nicht auch) der Glaube gefördert werden, daß es sich

¹⁵ De Trinitate 18 (64, 10—13).

¹⁶ De Trinitate 18 (64, 15—18).

¹⁷ De Trinitate 18 (65, 4—8).

nur um den Sohn Gottes, der auch Gott ist, handeln kann, der dem Abraham erschienen ist und von ihm gastfreundlich aufgenommen wurde¹⁸?" Auch hier kann man nicht sagen, daß es einem späteren Theologen bei dieser Beweisart ganz wohl sei. Er wird daraus vor allem schließen, daß Christus nicht die absolut gleiche Würde hat wie der Vater. Aber er ist auf keinen Fall seiner Natur nach ein Engel. Er ist Engel als Kündler des väterlichen Ratschlusses. Daß Novatian den Christus *angelorum omnium principem* nennt¹⁹, liegt ganz auf der Linie einer stark traditionellen Bezeichnung, ohne daß man berechtigt wäre, daraus eine Engelchristologie abzuleiten.

3. Recht bemerkenswert im Sinne seiner These ist für Scheidweiler ein Text aus dem 19. Kapitel. Novatian greift hier auf einen Satz aus dem Bericht über die Engelserscheinung des Jakob zurück. Hier heißt es: „Ich bin der Gott, der dir erschienen ist am Orte Gottes, wo du mir den Denkstein gesalbt und wo du mir ein Gelübde gemacht hast²⁰.“ Novatian unterstreicht, daß hier *in loco dei* steht und nicht *in loco uno* und auch nicht *in loco angeli et dei*. Daraus schließt er: „Der das verheißt, wird uns dargestellt als Gott und Engel, damit, wie es sich gehört, ein Unterschied sei zwischen dem, der nur Gott genannt wird, und dem, der nicht einfach nur Gott heißt, sondern (auch) Engel²¹.“ Scheidweiler schreibt nun: „Barbel, der S. 88 die Stelle ausführlich behandelt und in A. 173 zitiert, bricht dieses Zitat ausgerechnet vor dem Satz mit ‚nullius alterius angeli‘ ab²².“ Er unterstellt anscheinend, daß dieses Abbrechen absichtlich geschehen sei, vielleicht um einer unüberwindlichen Schwierigkeit aus dem Wege zu gehen. Ich muß diese Unterstellung mit aller Bestimmtheit abweisen. Das Zitat ist einfach aus dem Grunde abgebrochen worden, weil der sich an ihn anschließende Wortlaut nichts grundsätzlich Neues mehr zu bieten schien. Der Text lautet:

Ex quo si nullius alterius angeli potest hic accipi tanta auctoritas, ut deum quoque se esse fateatur et votum sibi factum esse testetur, nisi tantummodo Christi, cui non quia angelo tantum, sed quia deo, votum voveri potest, manifestum est non patrem accipi posse, sed filium, deum et angelum²³. D. h.: „Daraus folgt, da man hier für keinen anderen Engel eine solche Machtvollkommenheit annehmen kann, auf Grund derer dieser von sich behaupten könne, er sei auch Gott, und bezeugen könne, ihm sei ein Gelübde geweiht worden, daß es sich nur um Christus handeln kann. Ihm, der nicht nur Engel, sondern auch Gott ist, kann ein Gelübde geweiht

¹⁸ De Trinitate 18 (65, 21–25).

¹⁹ De Trinitate 11 (36, 2).

²⁰ De Trinitate 19 (69, 4–6).

²¹ De Trinitate 19 (69, 15–18).

²² S. 133. A 14.

²³ De Trinitate 19 (69, 18–23).

werden. Es liegt auf der Hand, daß hier nicht der Vater gemeint sein kann, sondern der Sohn, der Gott und Engel zugleich ist.“ Und Novatian schließt: „In bedenklichster Weise geht der in die Irre, der von Christus behauptet, er sei nur ein Mensch oder nur ein Engel, und ihm dabei die Machtvollkommenheit des göttlichen Namens entzieht²⁴.“ Man fragt sich wirklich, wie Scheidweiler es fertigbringt, aus diesem Text zu folgern: „Aus dem *alterius* folgt, daß auch Christus zu den Engeln gehört, mag er auch dem Range nach weit über den andern stehen²⁵.“ Der Vergleichspunkt liegt darin, daß kein anderer Engel Gott ist, während Christus Gott ist. In diesem Bekenntnis gipfelt doch der ganze Zusammenhang des Beweisganges. Nur aus dem Grunde kann ihm auch ein Opfer geweiht werden. Novatian kämpft hier offenbar gegen Anschauungen, die in Christus nur einen Menschen oder nur einen Engel sehen wollen, und im Betonen des Gottseins Christi liegt der ganze Nachdruck seiner Beweisführung. Und wieder bestätigt es sich: wer in Christus nur einen Engel sieht, ist in seinen Augen ein Ketzer. Muß hier noch einmal betont werden, daß die Unterordnung Christi unter den Vater stark heraustritt? Daß sich beim logischen Weiterdenken Schwierigkeiten ergeben und daß am Ende die Geschöpflichkeit Christi herauskommt, dieses Schicksal teilt Novatianus mit allen Subordinationanismen. Aber erst eine spätere Zeit hat die Augen für eine uns so naheliegende Folgerung geschärft. Übrigens geht es Novatian nicht darum, Christus nur den Namen Gottes zuzuerkennen, wie dies Scheidweiler an anderer Stelle wahrhaben will²⁶. Mit dem Namen ist die göttliche Machtvollkommenheit verbunden. Das zeigt, abgesehen von der Namenwertung dieser Zeit überhaupt, der vorliegende Text ganz klar.

4. Im letzten Kapitel seiner Abhandlung betont Novatian, daß der Sohn als Wort aus der Substanz des Vaters geboren ist, und zwar dann, als der Vater es wollte. Der Sohn ist immer im Vater, weil er vor aller Zeit ist. Und er ist immer im Vater, damit der Vater immer Vater sei. Bei dem Hervorgang des Sohnes aus dem Vater schaltet Novatian jede geschöpfliche Zeit aus. Es scheint aber, daß er doch den Hervorgang aus dem Vater mit der Weltschöpfung in Zusammenhang bringt. Nach seiner Auffassung tritt diese Annahme dem wirklichen Gottsein des Sohnes nicht zu nahe. Für ihn erhebt sich lediglich die Schwierigkeit, wie sich bei dieser Zweiheit in Gott nun doch die Einheit Gottes wahren läßt. Deshalb sagt er: „Er (Christus) ist aus dem hervorgegangen, aus dessen Willen heraus alles geschah, ist also Gott aus Gott hervorgehend, als Sohn die zweite Person ausmachend nach dem Vater, aber dem Vater

²⁴ De Trinitate 19 (69, 23—70, 1).

²⁵ S. 133.

²⁶ S. 132.

nicht raubend, daß er ein Gott ist²⁷.“ Das ein ist zu betonen, wie sich aus dem Beweisgang ergibt. Scheidweiler meint, daß der Vater „der einzige Gott ist“ und mit einem tadelnden Blick auf meine Übersetzung des letzten Satzteiles zieht er, um mich zu belehren, die kindlich anmutende Folgerung: „Nun, wer ein Mensch ist, hat einen anderen Menschen neben sich; also ist auch der Christengott ein Gott neben andern²⁸.“ Scheidweilers Übersetzung ist treffender, sie betont das, worum es Novatian geht: die Einzigkeit Gottes. Aber das Beweisziel Novatians hat er nicht erfaßt, ganz abgesehen davon, ob Novatian nun auch tatsächlich dieses Ziel erreicht. Es geht Novatian darum, vor allem in seinen nun folgenden Ausführungen, den Nachweis zu erbringen, daß das Gottsein Christi das Gottsein des Vaters nicht schmälert, daß es also keine zwei Götter gibt.

Novatian schreibt nämlich: „(Die Gottheit des Sohnes) muß so dargestellt werden, daß nicht die Verschiedenheit oder Ungleichheit der Gottheit zu zwei Göttern zu führen scheine. Ihm ist vom Vater als dem Sohne alles unterworfen, während er selbst, mit allem, was ihm unterworfen ist, dem Vater unterworfen ist. Er erweist sich so als Sohn seines Vaters und wird erfunden als Herr und Gott der übrigen. So bringt er, während ihm als Gott alle Dinge unterstellt sind, und er als Sohn alles, was er als ihm unterstellt empfangen hat, dem Vater wieder zurück und übergibt dem Vater wieder die ganze Machtvollkommenheit der Gottheit. Als einen Gott erzeigt sich der wahre und ewige Vater.“²⁹ Auch hier kritisiert Scheidweiler meine Übersetzung des letzten Satzes. Es muß heißen: „Als einziger, ewiger und wahrer Gott erweist sich der Vater.“ Darin hat er sicher recht. Die Übersetzung trifft besser den Sinn Novatians. Falsch aber ist die Folgerung Scheidweilers: „Damit wird dem Sohn als gesondertem Wesen auch die Ewigkeit abgesprochen.“³⁰ Natürlich bieten gerade die sehr schwierigen Ausführungen des letzten Kapitels der novatianischen Schrift manche Ansatzpunkte zur Kritik. Aber daß Novatian an der Ewigkeit des Sohnes festhält, zeigt schon der Text: *Semper enim in patre, ne pater non semper sit pater*³¹. Dieser Satz ist Scheidweiler natürlich sehr unbequem, und er zweifelt daran, ob er überhaupt von Novatian stammt³². Aber er steht nun einmal da und ist von der Überlieferung her gesehen in keiner Weise gefährdet. Er steht auch keineswegs allein da. Man kann ihn zusammenbringen mit dem vorhergehenden, von Scheidweiler nicht verstandenen Satz: *Hic ergo*,

²⁷ De Trinitate 31 (119, 1–4).

²⁸ S. 133. A 15.

²⁹ De Trinitate 31 (121, 15–122, 7).

³⁰ S. 133.

³¹ De Trinitate 31 (117, 5 f.).

³² S. 133 und 135.

*cum sit genitus a patre, semper est in patre. Semper autem sic dico, ut non innatum, sed natum probem. Sed qui ante omne tempus est, semper in patre fuisse dicendus est: nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est*³³. Es ist wirklich kein Unsinn, wenn Novatian demnach sagt, weil der Logos vom Vater gezeugt sei, sei er immer im Vater. Scheidweiler meint das zwar³⁴. Aber es handelt sich auch hier wenigstens um eine Andeutung des sich in der ewigen Gegenwart Gottes vollziehenden göttlichen Lebensaustausches zwischen Vater und Sohn, der auch in den letzten Sätzen Novatians noch einmal zum Ausdruck kommt³⁵. Selbstverständlich handelt es sich wirklich nur um eine Andeutung, denn zu einer im Sinne der späteren Orthodoxie wirklich ausgebildeten Perichoresis fehlt Novatian u. a. der Klarbegriff der Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater, und darüberhinaus wird der Geist von ihm überhaupt nicht in diesen Lebensvorgang einbezogen³⁶.

In einer Anmerkung meint Scheidweiler: „Zu einer wirklichen Engelchristologie, wie wir sie m. E. bei Novatian annehmen müssen, paßt es auch nicht, daß er mehrfach (z. B. 121, 14 ff.) die Bezeichnung Christi als Engel lediglich darauf zurückführt, daß er *ad annuntiandum magnum dei consilium* bestimmt war. Tat er das vielleicht aus Vorsicht, um nicht verketzert zu werden?“³⁷ Novatian wendet sich, wie sich ergeben hat, ausdrücklich gegen eine sog. Engelchristologie. Er brauchte für seine Orthodoxie in diesem Punkte wahrhaftig keine Verketzerung zu befürchten. Für ihn bedeutet der Name Engel, auf Christus angewandt, das Botenamt Christi, das diesem vom Vater übertragen war. *Angelus autem sit, dum exponit sinum patris, sicut Joannes edicit*³⁸. Die Deutung der alttestamentlichen Gotteserscheinungen auf den Sohn hat ihn, wie viele andere Väter, zur Übertragung des Engelnamens auf den Christus geführt. Nirgends vertritt er aber die Meinung, daß Christus ein Engel seiner Natur nach sei. Er hält eine solche Meinung im Gegenteil für eine Ketzerei. Im übrigen legt er dem Christus an sehr vielen Stellen die überlieferten Hoheitsnamen bei. Der Engelname darf auch in dieser Beziehung nicht isoliert betrachtet werden.

III. Vielleicht sind im Zusammenhang dieser Auseinandersetzung mit Scheidweiler einige grundsätzliche Worte angebracht.

1. Der kritische Geschichtsforscher hat das Recht, zwischen Glaubensüberzeugung und sprachlicher Einkleidung des Glaubensinhaltes zu unterscheiden. Er hat m. E. sogar das Recht, spätere und eindeutige, selbst

³³ De Trinitate 31 (117, 1—5).

³⁴ S. 135.

³⁵ De Trinitate 31 (122, 4—123, 7).

³⁶ Vgl. Christos Angelos S. 93. A 190.

³⁷ S. 131. A 9.

³⁸ De Trinitate 18 (68, 3f.).

kirchenamtliche Fassungen einer Glaubenswahrheit als Maßstab an das ältere Glaubensgut anzulegen, um diese Glaubenszeugen zu verstehen, und zwar, um sie im Sinne der später ausdrücklich festgelegten Lehre orthodox zu verstehen, solange nicht Aussagen eindeutig dagegen sprechen.

2. Wir wissen, daß auch im Neuen Testament die sprachliche Einkleidung der Glaubenswahrheiten nicht immer so ist, wie man sich das wünschen möchte. Man wird hier, wie in den Väterchriften, immer berücksichtigen, daß die ungeheure Wahrheitserkenntnis, vor der diese ersten Zeugen standen, alle bis dahin geprägten Begriffe sprengte. Es brauchte seine Zeit, und diese Zeit mußte mit unausgesetztem denkerischen Bemühen erfüllt sein, bis Formeln geprägt werden konnten, die dem Geheimnis einigermaßen gerecht wurden. Selbstverständlich ist und wird auch die beste Glaubensformel niemals imstande sein, das Geheimnis selbst erschöpfend zu umfassen und zu umschreiben. Jede Formel in diesem Bereich ist zunächst mehr Sicherung als umfassende Aussage. Auch die beste Formel stellt lediglich einen guten und echten, der geoffenbarten Wahrheit ihr Recht wahrenden Versuch dar, ihr ein im Wesentlichen unangreifbares sprachliches Gewand zu geben.

3. Sprachlich gesehen steht in den meisten Fällen nicht diese Formel am Anfang, sondern eine Doppelheit von Aspekten, die das Glaubensgut darbietet und die gegeneinander abgewogen und miteinander abgewogen werden soll. Die gute Formel umschreibt und begrenzt den vorgegebenen Glaubensinhalt in einer Weise, die vorläufig Sicherung genug bietet, die aber weiterer Vervollkommenung durchaus zugänglich ist und in vielen Fällen, wie die Geschichte es ausweist, diese Vervollkommenung auch erfahren hat.

4. Von solchen und ähnlichen „Voraussetzungen“ geht der katholische Dogmenhistoriker aus. Es gibt aber auch eine andere Weise, an die ersten Glaubenszeugen heranzutreten. Auch sie verwendet, wie z. B. Scheidweiler, die spätere Begriffssprache. Aber sie setzt sie, wie Scheidweiler, mit umgekehrten Vorzeichen an. Nicht, um eine trotz aller Abweichungen und Abirrungen einigermaßen klare Linie in der Entwicklung des Glaubensgutes festzustellen, sondern um Ketzereien aufzuspüren. Mit der Notlage der ersten christlichen Schriftsteller, denen ein klares Begriffssystem fehlte und denen trotzdem die Aufgabe gestellt war, ein zum großen Teil in semitische Bilder und Begriffe gefaßtes Glaubensgut Griechen und Römern darzubieten, rechnet z. B. Scheidweiler nicht. Seine Voraussetzung, denn auch er hat eine solche, besteht darin, daß diese Schriftsteller nicht im Sinne der späteren Orthodoxie gelehrt haben können, daß Ausdrücke, die auf der Linie der Orthodoxie liegen, nicht berücksichtigt oder gar einfachhin unterschlagen werden und daß schließlich der große Zug ihrer Beweisführung nicht gesehen wird.

Die Consuetudines von Springersbach

Die Erforschung der *Consuetudines* mittelalterlicher Mönchsklöster erfuhr vor rund 50 Jahren einen Auftrieb, als B. Albers mit der Veröffentlichung der *Consuetudines monasticae* begann. Inzwischen konnte K. Hallinger zeigen, von welcher Bedeutung für die Erforschung der inneren Zusammenhänge zwischen den Mönchskonventen und für die Ausstrahlungskraft einzelner Zentren die *Consuetudines*, d. h. die Normen, Gewohnheiten und Gebräuche zur Regelung des klösterlichen Alltags und der Ordnung des Kirchenjahres sind¹.

Da auch die seit der Mitte des 11. Jahrhunderts von Südfrankreich sich ausbreitenden Konvente der regulierten Augustiner *Consuetudines* entwickelten bzw. in großem Umfange einfach von den Benediktinern übernahmen, muß man den Gebräuchen der neuen Gemeinschaften, die sich auf die Regel des heiligen Augustinus stützten, eine größere Aufmerksamkeit zuwenden, um Zusammenhänge zwischen den einzelnen Gruppen von Gründungen erkennen zu können.

Im Zuge der kirchlichen Formbewegung seit der Mitte des 11. Jahrhunderts wurde die *Regula tertia* des heiligen Augustinus, d. h. die für Männerklöster umgeschriebenen Anweisungen für das Frauenkloster in Hippo, nach und nach maßgebend für die meisten Kanonikerstifter, in denen man nach einer strenger Lebensweise verlangte, als sie in den Aachener Statuten von 816/17 grundgelegt war². Verzicht auf Privateigentum, Einschränkung des Fleischgenusses, zusätzliche Fastenzeiten während des Jahres und Schweigezeiten während des Tages waren die hauptsächlichen Kennzeichen der neuen Lebensweise, die im wesentlichen dem Ideal entsprach, das Papst Gregor VII. für die Reform der Kanoniker vorschwebte³.

Es dauerte aber nicht lange, und die Reformkanoniker sahen sich überboten von Männern, die in der *Regula secunda* des heiligen Augustinus — auch *Ordo monasterii* genannt — eine noch bessere Darstellung des Ideals erblickten: Völliger Verzicht auf Fleischspeisen, tägliches Fasten, fast ständiges Schweigen, Verzicht auf Wein (ausgenommen an Samstagen und Sonntagen), Übernahme des wollenen Gewandes an Stelle des linnenen⁴. Die dann anhebenden Auseinandersetzungen zwischen den beiden Richtungen waren mehr als bloße Streitigkeiten über die Berechtigung einer noch größeren Strenge. Es ging um die Frage, wer sich mit vollem Recht auf den heiligen Augustinus berufen könne.

In Springersbach galt 1118 der *Ordo monasterii*, allerdings nicht ohne Widerspruch innerhalb des Konvents. Deshalb wandte sich der Propst Richard unter

¹ B. Albers, *Consuetudines monasticae*, 2—5, Monte Cassino 1905—1912. K. Hallinger, *Gorze-Kluny, Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter*, *Studia Anselmiana* 22/23, Rom 1950.

² Vgl. P. Schröder, *Die Augustinerchorherrenregel, Entstehung, kritischer Text und Einführung*, *Archiv für Urkundenforschung* 9, 1926, S. 271—306.

³ Vgl. Ch. Dereine, *Saint-Ruf et ses coutumes aux XI^e et XII^e siècles*, *Revue Bénédictine* 58, 1948, S. 174.

⁴ Ders., *Le premier Ordo de Prémontré*, *Revue Bénédictine* 57, 1947, S. 87.

Darlegung der Schwierigkeiten an Papst Gelasius II. und bat um eine Entscheidung. Der Papst empfahl in seiner Antwort vom 11. August 1118, sich im Choroffizium dem Brauch der Römischen Kirche anzuschließen, in der Frage der körperlichen Arbeit und des strengen Fastens aber unter Berücksichtigung der örtlichen Verhältnisse und der Leistungsfähigkeit der Konventsmitglieder zu verfahren. Eine solche Anpassung stelle keinen Verrat dar, da auch in den Benediktinerklöstern manches anders gehandhabt werde als zur Zeit des heiligen Benedikt, ohne daß man von einem Verrat an seiner Regel sprechen könne⁵.

Durch die Veröffentlichungen von Ch. Dereine über die Kanonikerreform im Rheinland und im Bistum Lüttich⁶ ist das Augustiner-Chorherrnstift Springiersbach mit einem Male für die Forschung interessant geworden. Dereine glaubt, in einer Handschrift der Österreichischen Nationalbibliothek in Wien (Cod. lat. 1482), die aus Salzburg stammt, einen Text gefunden zu haben, der — in einer bereits etwas weiter entwickelten Gestalt — die ältesten *Consuetudines* von Springiersbach enthalten soll.

Die Salzburger Handschrift (im folgenden S genannt) enthält nicht nur die Antwort des Papstes an Richard von Springiersbach, sondern auch eingehende Anweisungen über die tägliche körperliche Arbeit und den Verzicht auf Fleischspeisen, ferner eine polemische Verteidigung des Abtstitels für die Vorsteher von Augustinerkonventen und der Ausübung der Seelsorge durch Regularkanoniker, so daß Dereine glaubt, bis zum Erweis des Gegenteils die wesentlichen Teile von S Richard von Springiersbach zuweisen zu können, zumal er auf einen Weg hinweisen kann, auf dem die Springiersbacher *Consuetudines* nach Salzburg gekommen sein können⁷.

Der Salzburger Bischof Konrad, vom Elfer für die Reform seines Domstiftes getrieben, hatte 1121 Verbindung mit dem Kanonikerkonvent von Rolduc/Klosterrath im Bistum Lüttich aufgenommen, der seit 1111 von dem aus dem österreichischen Stift Rottenbuch berufenen Richer geleitet wurde. Dieser sandte 1121 vier Kanoniker nach Salzburg; 1123 folgte nach einer Brandkatastrophe ein beträchtlicher Teil des Konvents. In Rolduc wählte man 1123 den Springiersbacher Bertolf zum Leiter der Gemeinschaft; ihm folgte ein Jahr später Borno aus Springiersbach. Als dieser aber versuchte, die Springiersbacher Liturgie und andere Gebräuche seines Mutterklosters einzuführen, entstanden 1127 in Rolduc Unruhen. Borno ging nach Springiersbach zurück. Er kehrte zwar 1134

⁵ Vgl. Ph. Jaffé — W. Wattenbach, *Regesta Pontificum Romanorum*, 1—2, Leipzig 1885/88, 1 nr 6648/49.

⁶ Ch. Dereine, *La réforme canoniale en Rhénanie (1075—1150)*, *Mémorial d'un voyage d'études de la Société Nationale des antiquaires de France en Rhénanie*, Paris 1953.

Ders., *Les Chanoines réguliers au diocèse de Liège avant saint Norbert*, *Académie Royale de Belgique, Classe des lettres et des sciences morales et politiques, Mémoires*, tom. 47, Brüssel 1952.

⁷ Ders., *Les coutumiers de Saint-Quentin de Beauvais et de Springiersbach*, *Revue d'Histoire Ecclesiastique* 43, 1948, S. 411—441.

auf Veranlassung des Kardinallegaten Gerhard wieder nach Rolduc zurück, mußte aber versprechen, an den *Consuetudines* nichts zu ändern⁸.

Wie man sieht, war die Atmosphäre in Rolduc seit 1123 für eine Rezeption der Springiersbacher *Consuetudines* alles andere als günstig. Eine solche müßte also vor 1123 erfolgt sein. Tatsächlich gelang es 1119 dem Abt Richer, der aus Rottenbuch die Lebensweise der *Regula terita* mitgebracht hatte, in Rolduc den Konvent zu bewegen, den dreimaligen Fleischgenuß in der Woche aufzugeben⁹. Auch die körperliche Arbeit war vor 1120 in Rolduc üblich¹⁰, ebenso die Seelsorge in der Kirche des Ortes¹¹.

Die Annäherung an die Lebensweise des *Ordo monasterii* und damit an Springiersbach ist unverkennbar. Es fragt sich nur, ob die Übernahme dieser Gebräuche auf den Einfluß Richards von Springiersbach zurückgehen muß.

Dereine sieht in der Verteidigung der seelsorgerlichen Betätigung der Regularkanoniker, wie S sie bietet¹², eine direkte Verbindung zu jenen Seelsorgeprivilegien, die Papst Calixt III. 1123 an Springiersbach und die Tochterklöster verliehen hatte: Vollmacht zur Predigt, zur Beichte und zur Spendung der Sterbesakramente¹³. Es wurde aber übersehen, daß diese Erlaubnis unter Berücksichtigung der örtlichen Verhältnisse mehr als Legitimation für eine in der Zukunft erhoffte Betätigung zu werten ist. Abgesehen davon, daß es 1123 erst eine einzige Springiersbacher Tochterzelle gab (Lonnig) — die Papsturkunde spricht von einer Mehrzahl von Zellen — ist es nicht zu verkennen, daß Richard von Springiersbach für seine bis nach der Mitte des Jahrhunderts entstehenden Klöster einsame Orte bevorzugte, die für eine seelsorgerliche Betätigung wenig Voraussetzungen boten: das Mutterkloster im Kondelwald, eine vom Verkehr abgeschnittene Halbinsel in der Mosel (Stuben), die Stille des Enderbtachtales (Martental) und eine einsame Höhe über dem Rheintal unterhalb Boppard (Pedernach). Wie er über die Verbindung von Kloster und Seelsorge dachte, wird an seiner Haltung klar, als Erzbischof Albero ihm 1142 die Mutterkirche im Zeller Hamm schenkte. Der Erzbischof bot damit nicht nur die Möglichkeit, eine von Kanonikern betreute Musterpfarre einzurichten, die mit fünf Filialen ein weites Betätigungsfeld geboten hätte, er wünschte diese Lösung sogar ausdrücklich. Richard ging — trotz seines freundschaftlichen Verhältnisses zu Albero — auf diesen Wunsch nicht ein, sondern errichtete einige Jahre später neben der Pfarrkirche ein Frauenkloster (Marienburg). Die Folge war, daß die Pfarrkirche gegen Ende des Jahrhunderts von ihrer beherrschenden Stelle auf der von der Mosel im weiten Bogen umflossenen Anhöhe nach Zell verlegt

⁸ Vgl. Dereine, *Les Chanoines réguliers...* S. 197–199. MG SS 15, S. 700–707 (*Annales Rodenses*).

⁹ Ebd. 15, S. 700.

¹⁰ Ebd. 15, S. 702 u. 698.

¹¹ Ebd. 15, S. 704, 698 u. 700 (die Seitenzählung von 700 bis 706 kommt zweimal vor).

¹² Fol 62 v.

¹³ MRUB I nr 451.

wurde¹⁴. Auch in Lonnig, das im Pfarrbezirk von Kobern lag, ist es nicht zur Errichtung eines von Kanonikern betreuten Seelsorgezentrums gekommen¹⁵.

Angesichts dieser Umstände kann man in Richard wohl schwerlich den Urheber jener so polemisch gehaltenen Verteidigung der Ausübung der Seelsorge durch Kanoniker sehen. Ähnlich verhält es sich mit der Verteidigung des Rechtes zur Führung des Abtstitels für die Vorsteher von Kanonikerkonventen¹⁶. Richard hat sich — wie aus der Titulierung in den Springiersbacher Papsturkunden hervorgeht — in seinen Eingaben nach Rom bis 1129 einfach Propst genannt. Die Polemik entspricht aber ganz und gar den Verhältnissen in Rolduc. Dort führte Richer seit 1119 den Titel eines Abtes, und zwar nach erfolgter Benediktion durch den Bischof von Lüttich. In einem Brief, den Rupert von Deutz überliefert hat, tadelte der Erzbischof Friedrich von Köln seinen Lütticher Suffragan wegen dieser Neuerung und bezeichnete sie als ohne Beispiel in der Vergangenheit¹⁷. Richard dagegen hatte keinerlei Veranlassung, einen Titel zu verteidigen, den er bis 1129 nicht gesucht, der ihm seit dieser Zeit jedoch vom Trierer Erzbischof und auch von den Päpsten ohne weiteres zuerkannt wurde.

Ein anderes Argument gegen eine direkte Verbindung Richards mit den *Consuetudines* in S ergibt sich aus einer liturgischen Frage. Wie bereits erwähnt, versuchte Borno 1127 vergeblich in Rolduc die Springiersbacher Chorliturgie einzuführen. Über die Ordnung des Chordienstes in Rolduc bis Jahre 1142 sind Einzelheiten bekannt, die — und das ist bemerkenswert — eine Übereinstimmung mit jener Chorordnung erkennen lassen, wie sie Ende des 12. Jahrhunderts auch in Springiersbach in Übung war¹⁸. Das Offizium, wie S es bietet, kann deshalb nicht auf jenes zurückgehen, das als Springiersbacher Offizium 1127 und später in Rolduc abgelehnt wurde. Und weiter: In Springiersbach hat man nach 1127 dem Rat des Papstes Gelasius II. von 1118 entsprechend — der Zeitpunkt kann nicht genau festgestellt werden — die alte Chorordnung aufgegeben und durch eine andere ersetzt.

Das Ausmaß der vorgenommenen Veränderungen wird aus einer Handschrift von 1598 klar — im folgenden T genannt — die nach einer Vorlage angefertigt wurde, die noch aus dem 12. Jahrhundert stammen dürfte und die ältesten erhaltenen Springiersbacher *Consuetudines* wiedergibt¹⁹.

¹⁴ Ebd. 1 nr 527/28, 2 nr 129 in Verbindung mit 2 nr 15 des Anhangs (S. 427). Vgl. F. Pauly, Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier, Das Landkapitel Kaimt-Zell, Rheinisches Archiv 49 (1957) 136.

¹⁵ MRUB 1 nr 524.

¹⁶ Fol 71 r — v.

¹⁷ Vgl. Migne, PL 170, 526 D — 527 C.

¹⁸ MG SS 15, 715. Abt Erpo von Rolduc schaffte 1141 die 15 Gradualpsalmen vor der Matutin, die 7 Bußsalmen und die Litanei vor der Prim und das Marianische Offizium mit der Begründung ab, sie stellten eine zu große Belastung des Chordienstes dar und seien zudem von den Mönchsklöstern übernommen worden. Vgl. Anm. 19.

¹⁹ Stadtbibliothek Trier, Hs 2262/2208: *Incipiunt consuetudines et constitutiones canonice monasterii Beatae Mariae Virginis in Sprinckirsbach secundum ordinationem patrum et seniorum nostrorum constitutae et per me Joannem Fredericum Auwach de Wittlich abbatem ex variis fragmentis in unum collectae et descriptae anno 1598*. Die älteste Vorlage ist aus der hier und da übernommenen Schreibweise des geschwänzten e (e) für æ zu erkennen.

Ein Vergleich zwischen T und S läßt — von den bereits besprochenen Abweichungen abgesehen, die nicht die einzigen sind — viele Übereinstimmungen erkennen. Eine direkte Verbindung zwischen T und S ist aber nicht anzunehmen, weil es *Consuetudines* gibt, die mit T fast überall wortwörtlich übereinstimmen. Es sind die *Consuetudines* des 1090 gegründeten Augustinerstiftes Marbach im Elsaß — im folgenden M genannt²⁰, Marbach war abhängig von St. Ruf bei Avignon, einem Zentrum für die Reform der Kanoniker seit der Mitte des 11. Jahrhunderts²¹. Ebenfalls von St. Ruf beeinflußt war Rottenbuch²², von wo Richer 1111 nach Rolduc kam. Man sieht, es weisen hinsichtlich der Übereinstimmung zwischen S, T und M verschiedene Indizien nach Südfrankreich. Es bedarf jedoch noch eingehender Untersuchung der *Consuetudines* der von St. Ruf abhängigen oder beeinflussten Kanonikerstifter, ehe man über die Grundgestalt und die hier und dort vorgenommenen Erweiterungen ein endgültiges Urteil sprechen kann. Eine wichtige Rolle bei diesen Untersuchungen dürfte der in S, T und M stehenden und sonst nicht sehr bekannten Form der *Oratio trina* zukommen, die auf eine Vorlage zurückgeht, wie sie in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts im Raume um Tours gebräuchlich war²³.

So einleuchtend die Argumentation von Dereine für die Verbindung zwischen S und Richard von Springersbach auf den ersten Blick zu sein scheint²⁴, so zeigen sich doch bei näherem Zusehen — besonders an Hand der Annalen von Rolduc — so große Schwierigkeiten, daß man Richard mit guten Gründen als Urheber ausschließen kann²⁵.

Es soll damit die Möglichkeit nicht geleugnet werden, daß Richer in Rolduc von der strengeren Springersbacher Lebensweise Kenntnis erhalten hatte und daraufhin versuchte, sie nach und nach bei seinen Kanonikern einzuführen. Wenn Dereine meint, nur eine so starke Persönlichkeit wie Richard von Springersbach könne eine so grundlegende Gesetzgebung, wie S sie bietet, durchgeführt haben, so darf dem entgegengehalten werden, daß Richer in

²⁰ Vgl. E. Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus*, 1—4, Ausgabe Bassani/Venedig 1788, 3, 303—320.

²¹ Vgl. J. Semmler, *Das Stift Frankenthal in der Kanonikerreform des 12. Jahrhunderts*, *Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und Religiöse Volkskunde* 23 (1956), 103.

²² Ebd.

²³ Für diesen Hinweis bin ich Herrn P. Kassius Hallinger OSB zu großem Dank verpflichtet. Die *Oratio trina* in der Form von S, T und M ist gedruckt bei A. Wilmar, *Precum libelli quattuor aevi karolingi, Pars prior, Ephemerides liturgicae*, Rom 1949, 14 ff. u. 139.

²⁴ Ich habe ihr zugestimmt, ehe ich die *Consuetudines* von Springersbach gefunden hatte und sie mit den Angaben der Annalen von Rolduc vergleichen konnte. Vgl. *Trierer Theologische Zeitschrift* 66 (1957) 241/2.

²⁵ Die Aufnahme der Urkunde des Papstes Gelasius II. in S ist — wie auch Dereine bemerkt — kein zwingendes Argument für eine direkte Verbindung zwischen S und Springersbach, da diesem Dokument allgemeine Bedeutung zukam. Ich möchte sogar annehmen, daß die Urkunde deshalb aufgenommen wurde, um eine Milderung zu stützen, die nach der Reform Richers von 1119 eingeführt worden war: S kennt nämlich nicht mehr den völligen Verzicht auf Fleisch, sondern gestattet ihn außerhalb der allgemeinen Fastenzeiten an drei Tagen in der Woche (fol 55 v—56 v).

Rolduc nicht gerade eine schwache Rolle gespielt hat, so daß man mit einigem Recht in ihm den Verfasser der charakteristischen Teile von S, die über die *Regula tertia* hinausgehen, sehen kann.

In Springiersbach könnte die Umstellung auf eine mildere Praxis, wie Papst Gelasius II. sie 1118 vorgeschlagen hatte, in folgender Weise verlaufen sein. Richard hat die Änderungen und Milderungen nicht sofort durchgeführt, sondern den *Ordo monasterii* beizubehalten versucht. Die Schwierigkeiten im eigenen Konvent dürften zusammen mit den Erfahrungen, die Bertolf und Borno in Rolduc machten, dann aber den Ausschlag zugunsten der *Regula tertia* gegeben haben, die in der Form M übernommen wurde²⁶. Bertolf dürfte sie während seiner Tätigkeit in Frankenthal (1119–1123), das mit Marbach in Verbindung stand, kennengelernt haben²⁷. F. Pauly

Handbücher zum neuen Katechismus

1. Fischer, Hubert: Einführung in den neuen Katechismus. Freiburg (Herder) 1955. — 108 S. brosch. 3,80 DM.
2. Schreibmayr, Franz und Tilmann, Klemens (unter Mitwirkung von Hubert Fischer und Jan Wiggers mit Beiträgen von Albert Burkart): Handbuch zum Katholischen Katechismus. Bd. I: Von Gott und unserer Erlösung. 1. Halbbd. Lehrstücke 1–21. Freiburg (Herder); *1955; 2. Halbbd. Lehrstücke 22–44. Freiburg (Herder) 1956. — 122 S. bzw. 270 S. Hlw. 9,20 DM bzw. 10,— DM.
3. Barth, Alfred: Katechetisches Handbuch zum Katholischen Katechismus für die Bistümer Deutschlands. Bd. I: Von Gott und unserer Erlösung. Stuttgart (Schwabenverlag) (1955). Bd. II: Von der Kirche und den Sakramenten. 1. Halbbd.: Von der Kirche; 2. Halbbd.: Von den Sakramenten. Stuttgart (Schwabenverlag) (1956). — 598 S. Lw. 15,— DM bzw. 255 S. Lw. 5,— DM bzw. 555 S. 10,50 DM.
4. Burger, Tiberius: Lehrstunden zum Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands. Regensburg (F. Pustet) (1956). Bd. I: Von Gott und unserer Erlösung. Bd. II: Von der Kirche und den Sakramenten. Bd. III: Vom Leben nach den Geboten Gottes. Von den letzten Dingen. Regensburg (F. Pustet) (1956). — 256 S. bzw. 377 S. bzw. 308 S. kart. 6,— DM bzw. 8,80 DM bzw. 7,50 DM; Lw. 8,— DM bzw. 11,— DM bzw. 9,50 DM.
5. Goldbrunner, Josef: Katechismusunterricht mit dem Werkheft. I. Teil: Von Gott und unserer Erlösung. II. Teil: Von der Kirche und den Sakramenten. III. Teil: Vom Leben nach den Geboten und von den letzten Dingen. München (Kösel) (1956) bzw. (1955) bzw. (1956). — 108 S. bzw. 113 S. bzw. 126 S. brosch. 4,80 DM bzw. 5,— DM bzw. 5,20 DM.
6. Peil, Rudolf: Handreichung zur Katechese mit dem neuen Katechismus (= Schriften zur katechetischen Unterweisung Bd. 1). Düsseldorf (Patmos) (1956). — 154 S. kart. 6,80 DM.

²⁶ Auf einen Umstand, der für die Entstehung von M von großer Wichtigkeit werden könnte, sei hier nur kurz hingewiesen: M weist überraschend viele Parallelen und wörtliche Übereinstimmungen mit den *Consuetudines* des Udalrich von Kluny auf, die dieser 1086 für den Abt Wilhelm von Hirsau niederschrieb. Vgl. Migne, PL 149, 633 A–788 B.

²⁷ Vgl. Anm. 21.

7. Eismann, Peter und Wiggers, Jan: Vorlesebuch zum Katholischen Katechismus. Bd. I: Von Gott und unserer Erlösung. Bd. II: Von der Kirche und den Sakramenten. München (Pfeiffer) (1955) bzw. (1956). — 475 S. bzw. 500 S. Lw. je 13,40 DM.

1. Es ist nur ein schmales, aber inhaltreiches Heft, das die Referate des ersten großen Einführungskursus zum neuen Katechismus, veranstaltet vom 16. bis 18. Juli 1955 in München durch den Deutschen Katechetenverein, der Öffentlichkeit zugänglich macht. Diese verdienen in der Tat über den konkreten Anlaß hinaus festgehalten zu werden; denn sie zeigen (außer der unmittelbaren Entstehungsgeschichte) die ganze Breite der bleibenden formal-methodischen wie auch vor allem der material-kerygmatischen und pastoralpraktischen Betrachtungsweise auf, die der neue Katechismus beansprucht. Ihre Sprecher sind Männer, die — am Werden des Katechismus maßgeblich beteiligt — nach dem Geleitwort, das der Bischof von Eichstätt, Dr. Josef Schröffer, dazu geschrieben hat, „als die Erstzuständigen für eine Einführung anzusehen“ sind.

Der Herausgeber Dr. Hubert Fischer faßt in zwei Beiträgen „Zur Geschichte des neuen Katechismus“ und über „Die Lehrstückform des neuen Katechismus“ noch einmal kurz zusammen, was in den reichhaltigen Beiträgen der zehn Jahrgänge 1943 bis 1953 der „Katechetischen Blätter“ und in der Programmschrift „Auf dem Weg zu einem neuen Katechismus“ (hg. von Gustav Götzl, Freiburg 1944) bisher nur den unentwegt katechetisch Interessierten bekannt geworden war. Dazu berichtet er kurz über die letzte, mehr in der Stille vor sich gehende redaktionelle Arbeit an diesem schwierigen und entscheidungsreichen *opus grande*, die — wie Alois Heller in „Pädagogische Welt“ 10 (1956) 171 inzwischen bekanntgegeben hat, durch eine Eichstätt theologische Kommission geleistet worden ist. Die neue Gestalt des Katechismus, die „Lehrstückform“, steht nun als folgerichtig entwickeltes Endergebnis einer vierhundertjährigen wechselvollen Katechismusgeschichte da.

In einer doppelten verkündigungstheologischen Durchschau führt Franz Schreibmayr in den „Aufbau des Katechismus“ ein und weist dessen „theologisch-katechetische Schwerpunkte“ auf. Gerade diese Darlegungen, zusammen mit den bei aller Knappheit überaus anregenden Betrachtungen „Zur Katechismusillustration“ von Prof. Albert Burkart, können dem (vielleicht allzu oberflächlich in die praktische Arbeit mit dem neuen Buch sich stürzenden) Katecheten nicht warm genug zur ernststen Meditation empfohlen werden, wenn er nicht in unsachliche Kritik und unfruchtbare Diskussionen sich verstricken will.

Von der weiter gespannten pastoraltheologischen Sicht aus weist Alfred Barth in ebenso tiefgreifenden wie praktischen Anregungen, in denen auch der inhaltliche Unterschied und Fortschritt des neuen gegenüber dem alten Katechismus deutlich wird, auf die „Bedeutung des Katechismus für Predigt und Seelsorge“ hin und zeigt, wie dieser nun gleichzeitig mit der Einführung in die Schulkatechese auch für das religiöse Leben der Familie, für die Jugendarbeit und überhaupt für die Bereiche des katholischen Lebens fruchtbar werden kann.

Fingerzeige für die Umschulung der Katecheten wie auch der Lehrerschaft und für die Neugestaltung des Lehrplans bieten zwei Beiträge von Professor Dr. Alois Heller und Karl Zielbauer.

Dr. Klemens Tilmann schreibt über den „methodischen Gebrauch des neuen Katechismus im Unterricht“. In seiner bekannten konkret-lebendigen Art zeigt er (an einem Beispiel mit nachfolgender methodischer Besinnung),

worauf vor allem die Vorbereitung des Katecheten sich zu erstrecken hat und welch köstliche Möglichkeiten unterrichtlicher Arbeit der neue Katechismus eröffnet. Das ist wohl der willkommenste und im Hinblick auf das praktische Vorgehen wertvollste Beitrag des ganzen Heftes.

Wir stehen nicht an zu behaupten, daß wer immer diese überaus gehaltvollen und instruktiven Referate gründlich studiert hat, die Kenntnis der Theologie und eine gewisse praktische Erfahrung vorausgesetzt, mit dem neuen Buch nicht bloß zurechtkommen, sondern mit seiner Hilfe allein ohne viel zusätzliche Hilfsmittel in der Lage sein wird, eine frische und lebensvolle Katechese zu halten.

2. Eine erste Anwendung dieser wichtigen Grundsatzüberlegungen verspricht das „Handbuch zum Katholischen Katechismus“ zu bieten. Es ist bezeichnend, daß seine Verfasser, die zum engeren Redaktionsstab der ersten Katechismusedition gehörten, für das Handbuch weder die bisher üblichen Formen (einer mit Glossen oder Fußnoten versehenen Katechetenausgabe, wie sie seinerzeit Mönchs- und Schnitzler gegeben hatten, noch die bloßer Stundenentwürfe nach Art der Ballofschen oder gar ausgeführter Katechesen, wie die von Hilker, Bernbeck, Burger u. a.) gewählt haben, sondern beide Verfahrensweisen (ähnlich wie seinerzeit Gründer) zu kombinieren versuchen. Die praktische Notwendigkeit einer grundlegenden Umstellung der älteren Katecheten- generation und einer sicheren Führung der Jünger ist zu dringend, als daß man sich mit halben Maßnahmen begnügen dürfte. Auch wird die Möglichkeit, auf diese Weise vieles von dem, was der letzten Redaktion des Katechismustextes zum Opfer gefallen ist, für die katechetische Arbeit wirksam zu erhalten, den Erstverfassern als den „authentischen“ Vertretern des eigentlichen Anliegens des neuen Katechismus willkommen gewesen sein und sicherlich auch von der gesamten Katechetenwelt begrüßt und anerkannt werden.

Ein hoher Wert des Buches liegt jedenfalls in seinen grundsätzlichen Ausführungen, vor allem in der Einleitung und in den jedem Lehrstück vorangestellten mehrfachen „Besinnungen“: einer materialkatechetisch-kerygmatischen, einer pastoral-pädagogischen (Blick auf das Kind) und der eigentlich methodisch-didaktischen (Stoffeinteilung, Ziel, Bild, Aufgaben, Anschauungsmöglichkeiten). Wenn der theologisch geschulte und didaktisch erfahrene Katechet diese Anregungen gründlich studiert und sich in der Meditation zu eigen gemacht hat, wird er kaum mehr nötig haben, auf die daran angeschlossenen ausgeführten Vorlagen zurückgreifen; diese bieten vor allem dem Anfänger und dem didaktisch Unsicheren mustergültige Beispiele einer methodengerechten Katechese. Gerade der jeweils der gedruckten Katechese vorangestellte Abschnitt „Zur Betrachtung und Selbstbesinnung“, den man bezeichnenderweise in der bisherigen katechetischen Hilfsliteratur völlig vermißt (da man die Vorbereitung der Katechese als einen didaktischen Vorgang aufgefaßt hat, der — wie jeder andere — lediglich eine stoffliche und formal-methodische Reflexion erfordere), stellen ein Novum dar, wodurch die Glaubens- unterweisung als Heilsvorgang erst so recht bewußt gemacht wird.

So wird der schulerfahrene Könnner immer wieder zur Tiefe des „Werkzeugbewußtseins“ zurückgeführt und der Anfänger davor bewahrt bleiben, nur auf didaktische und unterrichtspsychologische Kunstgriffe und „katechetische Kniffe“ auszugehen.

Man darf dem wachsenden Werk, das noch weitere vier Halbbände in Aussicht stellt, nur wünschen, daß es diese kerygmatisch-aszetische Konzentration allen Sensationsgelüsten der katechetischen Laufkundschaft zum Trotz beibehalten möge. Das allein ist im Grunde Katechetik.

3. Alfred Barth, der selbst 1946 einen sehr beachtlichen Katechismusentwurf für die Diözese Rottenburg herausgegeben und später im Redaktionsstab des neuen deutschen Katechismus an der Fassung der Merksätze verantwortlich mitgearbeitet hat, liefert einen durchaus selbständigen und in seiner Art höchst wertvollen Beitrag zur katechetischen Lehrbuchliteratur, in dem er — einer Anregung seines Bischofs folgend (der auch das Geleitwort zu seinem Buche geschrieben hat) — das reiche Erbe der Diözese Rottenburg an katechetischer Überlieferung erhalten möchte, die bekanntlich einmal im „Katechetischen Handbuch“ von J. Schuster eine beachtliche Höhe erreicht hat.

Hier wird ein an theologischer wie praktisch-katechetischer Arbeit schwerbeladener Erntewagen in die Scheunen eingebracht, von dem Schule wie Kanzel reichen Segen zu erwarten haben. Der Leser steht überrascht vor der Fülle des zusammengetragenen Stoffes: theologischen Vorüberlegungen, biblischen, patristischen und kirchengeschichtlichen Beispielen und liturgischen wie gebets-erzieherischen und volksfrommen Anregungen, die weise auszuwählen und gründlich zu verarbeiten das Vorwort nicht umsonst mahnt (S. 29). Oft sind die veranschaulichenden, erklärenden und paränetischen Gedanken nur in Stichworten skizziert, noch öfters allerdings auch in längeren Anekdoten und Lebensbildern in lebendiger Breite dargestellt. Immer ist der reichhaltige Stoff (mit der Möglichkeit von Kürzungen und mit eingefügten Wiederholungskatechesen) in wohlabgewogene Stundeneinheiten eingeteilt und in sich übersichtlich disponiert.

B. setzt damit allerdings geübte und methodisch erfahrene Katecheten voraus, weswegen er auch von vornherein darauf verzichtet, sich und den Benutzer des Buches auf bestimmte Lehrformen und -mittel festzulegen. Man hat den bestimmten und nachhaltigen Eindruck, daß es dem Verfasser bei aller lehrhaften Aufhellung des Glaubensgutes im Grunde doch nicht um ein Vielwissen, sondern um das eigentlich glaubenspädagogische Anliegen geht: in persönlicher Erfassung auf alle erdenkliche Weise gläubig überzeugte und fromme junge Christen zu erziehen und sie mit den rechten Leitbildern christlicher Existenz auszustatten.

4. Das Handbuch von Tiberius Burger (übrigens neben dem von Goldbrunner das erste, das bereits vollständig vorliegt) weist eine eigene Prägung auf. Es ist, wie bereits der Titel „Lehrstunden“ zu erkennen gibt, bewußt doktrinar gehalten, wobei dem erfahrenen Katecheten zugleich das Bedenken aufsteigt, ob die erste Voraussetzung für diese seinerzeit durchaus rechtmäßige Zielsetzung unserer Schul- und Jugendkatechese, nämlich die gut funktionierende Glaubenserziehung der Familie und der gesamten gläubigen Umwelt, heute überhaupt noch als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt werden darf. B. hat durchaus nicht etwa bloß seine früheren „Katechesen für die Oberstufe nach dem deutschen Einheitskatechismus“ (zuletzt noch Regensburg 1948/49) auf den neuen Katechismus hin umgemodelt. Das neue Werk legt vielmehr mit seinem interessanten Sprachwandel und seiner vielfach veränderten Gedankenführung ein erfreuliches Zeugnis davon ab, daß auch die lebendige ältere Katechetengeneration für die Anliegen heutiger Glaubensunterweisung heilhörig geblieben ist.

Dennoch läßt sich die Frage nicht unterdrücken, ob diese Lehrweise und ihre vielfältig mitschwingenden Untertöne (besonders die Klagen über das „Heute“) bei unserer Schuljugend noch „ankommen“. Das Werk enthält zu wenig an Farbe und Frische modernen, lebensnahen Anschauungs- und Erlebnisses, selbst wenn man es nicht mit den Maßstäben des in dieser Hinsicht

vorbildlichen Schreibmayr-Tilmannschen Handbuches messen wollte. Schwerer noch wiegt das Bedenken, daß es die Überfülle der oft äußerlich aneinandergereihten Lehrgedanken zusätzlich zu dem reichen Stoff des Katechismus hinzuhäuft und damit die einzelnen Abschnitte und Sätze des „Lehrtextes“ des Katechismus zu kommentieren sucht. Letzteres geschieht mit voller Absicht des Verfassers, der im Vorwort sagt: „Am Schluß der Katechese, wenn auf der Stufe der Zusammenfassung das Lehrstück im Katechismus gelesen wird, muß jeder Satz, ja jedes Wort den Kindern bekannt vorkommen.“ (Die daran zwar angeknüpfte einschränkende Bemerkung hat sich praktisch nicht ausgewirkt!)

Hier meldet sich ein für die Zukunft der Katechismusbenutzung vielleicht überaus gefährliches Mißverständnis an: die Auffassung nämlich, es müßten, wie ehemals die Fragen des Einheitskatechismus, so von jetzt an die ausführlichen Lehrtexte des neuen Katechismus Satz für Satz „exegisiert“ werden. Das würde den Sinn des Lehrstückkatechismus geradezu auf den Kopf stellen. Wenn je, dann wird es gerade in Zukunft vonnöten sein, nicht ein Vielerlei an Erklärungen, Vergleichen und Beweisen zu bringen, sondern die wenigen, aber wesentlichen Grundvorstellungen zu bilden und zu vertiefen, in denen eine möglichst organisch umfassende, christozentrisch orientierte und spürbar heilsdynamisch betonte Glaubensschau gefaßt ist. Zugegeben, daß in einfacheren Verhältnissen, in denen die Diskrepanz zwischen kindlicher Mundsprache und schulgerechter Schriftsprache sich überhaupt hemmend auswirkt, bisweilen der reichere Wortschatz der neuen Lehrstücke anfänglich Schwierigkeiten zu bereiten scheint. Ebenso gewiß aber stellt sich auch die Erfahrung ein, daß — sobald der Grundgehalt eines Lehrstückes richtig aufgenommen worden ist — auch die nicht eigens durchexerzierten Wendungen und Sätze sich von selbst aufhellen und daß der katechetische Sprachschatz der Schulkinder mit dem Gebrauch des Buches zusehends wächst.

B. schärft im Vorwort seines Werkes die bekannten Ratschläge zur Ausnutzung der unterrichtlichen Möglichkeiten des neuen Katechismus ein (vgl. K. Tilmann in: H. Fischer, Einführung S. 37 f.), in der Ausführung jedoch fehlt die didaktische Konkretisierung; auch vermißt man nur ungern die Einstellung auf das personale Erfassen des Kindes und — was noch schwerer wiegt — die kerygmatische und pastoral-pädagogische Besinnung für den Katecheten selbst. Die von B. dargebotene Sicht ist die des reifen, denkfähigen Erwachsenen, der ein weites Gedankenfeld zu überschauen und einen ersten Erfahrungsbereich zu verarbeiten imstande ist, nicht aber die der jungen Menschenkinder von heute. Damit dürften die „Lehrstunden“ mit ihrer begriffsklaren Aufgliederung und der reichen verstandesmäßigen Amplifizierung des Katechismustextes besonders für die Erwachsenen Katechese und den Lehrvortrag über Glaubensthemen von Nutzen sein.

5. Es ist gewiß nicht in erster Linie dem großen äußeren Erfolg seines inzwischen in 3. Auflage erschienenen Büchleins „Sakramentenunterricht mit dem Werkheft“ zuzuschreiben, wenn Josef Goldbrunner, der verdiente Schriftleiter der „Katechetischen Blätter“ und anerkannte Verfechter des Gedankens einer „personalen“ Seelsorge, sich an die Arbeit gemacht hat, den gesamten Katechismus Lehrstück für Lehrstück in der gleichen Weise zu erschließen, nämlich durch technisch leichte und zugleich ausdrucksstarke und einprägsame Zeichnungen und Werkaufgaben für den Unterricht mit der Schultafel und mit dem Schülerwerkheft. Dieses von vornherein nicht absolut aussichtsreiche Unternehmen ist ihm in hohem Maße gelungen.

Dennoch möchten wir den eigentlichen Wert der drei schmalen Bändchen in anderer Hinsicht sehen. G. hat es mit nahezu ausnahmslos treffsicherem Scharfsinn verstanden, aus der bisweilen scheinbar erdrückenden Überfülle des Lehrstoffes die (oder zum mindesten eine gültige) tragende Vorstellung herauszustellen und eindrucksvoll sichtbar zu machen. Das ist ein unschätzbare Gewinn nicht bloß für die Katechese in eingeschränkten Verhältnissen; jede zielbewußte Arbeit am organischen Aufbau des jungen Glaubensbewußtseins muß sich um die richtigen Vorstellungen bemühen.

Dazu werden in knappster Form jeweils die Aufbauelemente einer methodengerechten Katechese: Ziel, Verknüpfung, Anschauung, Vertiefung (mit sorgfältiger Gliederung des — oft vereinfachten — Grundgedankens) und Anwendung vorgeführt, wobei besonders überzeugend die ungezwungene Verbindung mit den modernen Lebenssituationen des Kindes wirkt. Immer führt die Anwendung zu einem echten und ernsthaften kindlichen Tun, auch — ja vor allem — in den Vorschlägen zu „Gespräch“ und „Spiel“. Über die wichtige Bildungsfunktion dieser Art von gesprochener und dramatisierter Realisierung der religiösen Wirklichkeit (und Wahrheit) herrscht leider in Katechetenkreisen noch nicht die erwünschte Einhelligkeit der Überzeugung; es fehlt den meisten weniger am Mut als an der grundsätzlichen glaubenspädagogischen Einsicht (allerdings fehlen in unseren Schulverhältnissen auch auf weite Strecken hin noch die nötigen Voraussetzungen). Immerhin kann man heute schon sagen: Im eben begonnenen Prozeß des Wandels der Katechese vom „Religionsunterricht“ zur „personalen Glaubensbildung“ stellt das dreibändige Katechismushandbuch G's. einen für die ganze Zukunft bedeutsamen Wendepunkt dar. Dem Katecheten kann das bescheiden aussehende und doch an Anregungen so reiche Werk nicht eindringlich genug zu gründlichem Studium empfohlen werden; bloß äußerliche Imitation dürfte wenig fruchten.

6. Hinter der „Handreichung“ von Rudolf Peil steht, was sogar dem Kenner auf den ersten Blick verborgen bleibt, eine Unsumme mühevoller, fleißiger Kleinarbeit. Der Verfasser selbst hebt dankbar hervor, wieviel er der Zusammenarbeit mit Mitgliedern des Religionsseminars der Pädagogischen Akademie Köln verdankt.

Es handelt sich nicht um fertige Katechesen, sondern um Übersichten und Stoffsammlungen, die dem Religionslehrer das Auge dafür schärfen sollen, wie er den neuen Katechismus methodisch benützen kann, und zwar nicht bloß nach dem (auch künftig noch gültigen) didaktischen Ternar Anschauen - Urteilen - Handeln, sondern auch nach den Verfahrensweisen des sog. Arbeitsunterrichts. Letzteres ist sogar die ausgesprochene Absicht des Verfassers. Zu diesem Zwecke bietet er ein ausführliches Wort- und Sachregister zum Katechismustext selbst, eine Zusammenstellung der parallelen Bibellektionen der (bisherigen) Eckerbibel und schließlich eine Aufschlüsselung der reichen liturgischen, geschichtlichen und „profanen“ Stoffe und Texte des Katechismus für die Querverbindung zu den anderen Fächern und zum gemeinschafts- und lebenskundlichen Gesamtunterricht. Hier wird in überraschender Weise deutlich gemacht, wie die katholische Schule an der Glaubensverkündigung ihre innere Einheit und „weltanschauliche Mitte“ finden könnte.

Vielleicht eilen die Weisungen und Ausblicke, die P. für die arbeitsunterrichtliche Methode gibt, etwas zu optimistisch der wirklichen Entwicklung unserer oft noch allzu starren Schulkatechese voraus. Um so mehr sind sie den Katecheten (und katechetischen Arbeitskreisen) als fruchtbare Arbeitsprogramme zur Besinnung und Neuplanung aufgegeben.

7. Eine schmerzlich wundete Stelle in der katechetischen Hilfsliteratur bildeten bislang die sogenannten Beispielsammlungen. Nur mit Unbehagen erinnert man sich an mancherlei gutgemeinte, aber unecht wirkende, weil meist gekünstelt moralisierende und oft genug gefährlich schockierende, katechetische „Märlein“ und „Exempel“. Das Empfinden des Menschen von heute, auch der Schuljugend, ist durch alles, was die moderne Publizistik und nicht zuletzt Ton- und Bildfunk an leckerer Kost Tag für Tag bietet, überaus anspruchsvoll und kritisch geworden. Die beiden Herausgeber des „Vorlesebuches zum Katholischen Katechismus“, Peter Eismann und Jan Wiggers, haben sich daher mit Recht hohe Maßstäbe gesetzt, und man darf ihnen glauben, daß sie angesichts der Schwierigkeiten gern von ihrem Vorhaben zurückgetreten wären, wenn sie nicht, dem Drängen der Praktiker sich fügend, entschlossen gewesen wären, eher etwas Unvollkommenes zu schaffen, als das erreichbare Gute nicht zu tun.

Nun, das tatsächlich Erreichte ist wirklich gut, und man darf sich ihnen anvertrauen, ohne große Enttäuschungen gewärtigen zu müssen. Zwar war bei der jahrhundertelangen Trennung von Religion und Leben, wie sie seit dem Zusammenbruch der mittelalterlichen Einheit unsere Zeit und die zeitgenössische Literatur charakterisiert, kein überwältigender Ertrag zu erwarten. Um so dankbarer jedoch muß man für das neue, wohlausgewählte Angebot sein. Nun wird alles darauf ankommen, daß von dem Buch der richtige, das heißt vor allem der didaktisch wohlüberlegte, sparsame Gebrauch gemacht wird.

Es ist sicher nicht die Absicht der Herausgeber, die kostbare, oft so knapp bemessene Zeit der Schulkatechese mit „Vorlesen“ zu vertun; übrigens wird häufig die gekürzte, frei vorgetragene Nacherzählung des Katecheten wirksamer ausfallen als die literarisch gefellte Form des Vorlesebuches.

Unser Überblick führt zu einer dreifachen Schlußerwägung. 1. Die überaus erfreuliche Tatsache, daß in kürzester Zeit dem Katecheten so viele wertvolle Handreichungen zur Verfügung gestellt worden sind, muß jeden, ob jung oder alt, ermutigen, mit Unternehmungsfreudigkeit und wirklicher Aussicht auf Erfolg an die Arbeit mit dem neuen Katechismus heranzugehen. 2. Dabei wird es nottun, das nunmehr so rasch angebotene Hilfsmaterial gründlich zu studieren und, nachdem darunter — nahezu unvermeidlich — auch gelegentliche Mängel und Flüchtigkeitsfehler sich finden, kritisch durchzuarbeiten. 3. Für alle bleibt die Gewissenserforschung, ob die oft geradezu fiebernde Nachfrage nach immer mehr Hilfsmitteln, „neuen Aufhängern“ und „zusätzlichen Gestaltungsvorschlägen“, wie man heute sagt, ganz in Ordnung sei oder ob sie doch nicht eine gerade auch für die Katechese gefährliche Spielart der allgemeinen Unruhe und Sensationslüsternheit ist. Solange der Katechismus eine bloße Sammlung von Fragen und Antworten war, konnte der Wunsch nach Unterrichtshilfen in etwa noch verständlich erscheinen; nicht jeder Katechet hat jederzeit und auf die Dauer in sich selbst die schöpferischen Kräfte zur Veranschaulichung und Verlebendigung der Katechismuswahrheiten. Heute aber bietet der neue Katechismus selber reichhaltigste Anregungen. Das erste Gebot der Stunde für die heutige Katechetenwelt muß daher lauten: Studium des Katechismus selbst (*„timeo lectorem unius libri“*)! Abstinenz gegenüber dem Überangebot didaktischer Reizmittel! Aszetische Selbsterziehung zum eigenen Suchen und schöpferischen Gestalten! Vor allem aber kerygmatische Meditation, pastoralpädagogische Besinnung, persönliche Ergriffenheit! Gerade dazu werden die oben besonders hervorgehobenen Handbücher von Schreibmayr - Tilmann, Barth und Goldbrunner wertvolle Anregungen und Anleitungen geben können.

A. Knauber

Neue protestantische Forschungen zum Gottesbild

Kretschmar, Georg: Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie. — Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1956. VIII. 247 S. (Beiträge z. hist. Theologie, hrsg. v. Gerhard Ebeling) Lw. o. Pr.

Kr. legt in diesen Studien seine von der evang.-theol. Fakultät in Tübingen angenommene Habilitationsschrift vor. Ausgehend von der Fixierung, die das Trinitätsdogma im 4. Jahrhundert von der Kirche erhalten hat, untersucht er den Weg, der hierhin geführt hat. Da die Trinitätslehre erst im 4. Jahrhundert ihre klare und festgeprägte Form gefunden hat, heißt das, daß man für die vorausgehenden Jahrhunderte zu einem großen Teil die Anschauungsform untersuchen muß, in denen sich das im 4. Jahrhundert klar formulierte Glaubensbewußtsein schon vorher geäußert hat oder — aus denen es sich vielleicht gar „entwickelt“ hat. Damit sind wir im Bereich einer Frage von großer theologischer Tragweite: Ist das trinitarische Dogma inhaltlich eine Schöpfung der „Kirche“, die dabei auf diese oder jene Tradition ihrer geistigen Umwelt zurückgreift, oder hat die Kirche mit ihrer Fixierung, in der sie zwar diese oder jene Anschauungsform benutzt — oder auch abstreift, etwas freigelegt, was Kern und Zentrum einer wirklichen Offenbarung Gottes ist? Der Bedeutung sowohl der Frage als auch der Untersuchung wegen seien die wichtigsten Stufen der Arbeit mitgeteilt.

Zunächst befragt Kr. die „Binitarier“ des 4. Jahrhunderts — außer den Mazedonianern gehört hierhin vor allem Eusebius von Caesarea —, ob sie sich auf eine ähnlich alte Tradition stützen können, wie die „Trinitarier“, d. h. also, ob man die Entscheidung für eine „Binität“, falls sie damals gefallen wäre, mit historischen Mitteln genau so gut rechtfertigen könnte, wie wir für die Trinität eine ältere, dem 4. Jahrhundert vorausgehende Tradition nachweisen. Das Ergebnis ist negativ. Es gibt keine solche Tradition.

Ein zweiter Abschnitt untersucht die „monarchianische Tradition“ der Trinitätslehre, die im 4. Jahrhundert durch Marcell von Ancyra vertreten wird. In diesem Teil setzt sich Kr. vornehmlich mit den Thesen Friedrich Loofs auseinander, der in der von ihm so genannten „pluralistischen“ Trinitätslehre, welche die Dreipersonlichkeit Gottes als eben diese zum Angelpunkt der Trinitätslehre macht, einen polytheistisch gefärbten Abfall von einer älteren, einfacheren „oekonomischen“ Trinitätslehre gesehen hat, die nur eine trinitarische Entfaltung des Heilswerkes kenne: Gottes Logos, von Ewigkeit her in ihm ruhend, tritt erst bei der Schöpfung aus Gott heraus, verbindet sich bei der „Menschwerdung“ mit Jesus, der dann nach seiner Erhöhung den Geist in die Kirche aussendet. Wenn innerhalb dieses Schemas Logos und Pfingstgeist identisch sind, kommt es zur Ausprägung der von Loofs so genannten „Geist-Christologie“, also einer dem Anschein nach eher binitarischen Tradition. Kr. weist einerseits nach, wie auch innerhalb dieser „Geist-Christologie“ im Grund ein trinitarisches Schema durchscheint (Throngemeinschaft Jesu von Nazareth mit Vater und Geist-Logos), wie andererseits die anderen abendländischen Ausgestaltungen einer oekonomisch orientierten Trinitätslehre (Tertullian) nicht als Zeugen einer älteren Tradition gewertet werden können.

Auch die auf Theophilus zurückgeführte antiochenische Tradition, die bei Loofs eine große Beweislast zu tragen hat, kommt als Zeuge des höheren Alters der monarchianisch aufgefaßten oekonomischen Trinitätsauffassung nicht ernsthaft in Frage, weil es bei der Trias „Gott, Wort, Weisheit“ nicht primär um die Trinität im eigentlichen Sinn geht — (wenn auch gerade das von Theophilus in diesem Zusammenhang eingeführte Wort „Trias“ der terminus technicus für die Trinität werden sollte!) —, sondern um ein sehr vieldeutiges, inhaltlich jüdisch-hellenistisch-christlich geprägtes Schema zur Beantwortung kosmogonischer, soteriologischer und ekklesiologischer Probleme.

Die Untersuchung alexandrinischer Traditionen kommt im Zusammenhang mit der Exegese von Is 6 zu sehr interessanten Ergebnissen. Origenes deutet die Vision trinitarisch; aber die drei Personen sind hier Gott, der auf dem Thron sitzt, und — (Is 6 kennt nicht die Zweizahl!) — die zwei Seraphen vor seinem Thron, die das „Heilig“ als innertrinitarischen Lobpreis rufen. Diese Auslegung hat ein hierarchisch gebautes Weltbild zum Hintergrund. Neben Gott stehen zwei oberste Wesen. Von der Schöpfung her gesehen stehen sie ganz auf seiten Gottes, von Gott her gesehen sind sie ihm doch auch deutlich untergeordnet. Diese Exegese des Origenes erweist sich als Traditionsgut. Ein Strang dieser Tradition führt zu jüdischen Quellen hin, in die Nähe Philos und noch stärker in die Nähe der Apokalyptik. Übereinstimmung in exegetischer Tradition heißt natürlich nicht, die Trinitätslehre der Alexandriner aus dem Judentum ableiten. Den gemeinsamen Anschauungshintergrund, der sich über den Bereich des hellenistischen Judentums hinaus auch nach Palästina hin zurückverfolgen läßt, sieht Kr. in der Vorstellung des himmlischen Gerichtes, bei dem vor Gott zwei Parakleten stehen. Kr. folgt dieser Spur sehr sorgfältig. Sie führt zur Apokalyptik hin mit ihrer Vorstellung Gottes, der in Begleitung zweier Kräfte oder Wesen sei. Dadurch ist es möglich, sich selbst ein Bild zu machen von der Tatsache, daß die apokalyptischen Vorstellungen nicht erst den Glauben an die Trinität verursacht oder ermöglicht haben, sondern daß sie dem vorhandenen Glauben nur eine, wenn auch unvollkommene Darstellungsmöglichkeit gaben. Ist die Bedeutung dieser Gott begleitenden Wesen in der Apokalyptik schillernd, indem sie bald als mehr oder minder hypostasierte Kräfte, bald als Engel aufgefaßt werden, so ist sie in der christlich-alexandrinischen Tradition eindeutig: Hypostasen, auf Gottes Seite stehend, aber subordinatianisch gedacht. Auch im NT hat nach Kr. das Parakletenschema seinen Niederschlag gefunden: In den johanneischen Schriften wird sowohl Christus (1 Joh 2, 1) als auch dem Heiligen Geist (u. a. Joh 14, 16. 25) der Parakletentitel zuerkannt. Hier wird zwar das im Ansatz subordinatianische Schema dauernd durchbrochen; es dient dazu, neuen Inhalt in eine vorhandene Schale zu gießen.

Die christliche Auslegung von Is 6 bleibt auch in der Folgezeit trinitarisch. Was zur Zeit der arianischen Kämpfe abgestoßen wird, ist die Seraphendeutung auf die trinitarischen Personen mit ihrem subordinatianischen Grundschema.

Neben dieser Konzeption, in der die Trinität und somit der Heilige Geist (was darin besonders wichtig ist) bevorzugt personhaft gesehen werden, gibt es eine andere, die im Heiligen Geiste die Gabe des erhöhten Christus sieht. Kr. streift sie nur, um zu zeigen, daß beide Traditionen nicht exklusiv auftreten, sondern schon von Anfang an, im NT, eng zusammenliegen.

Ein letzter, sehr ausführlicher Teil fragt, ob und wo der Trinitätsglaube seinen Niederschlag in der Liturgie gefunden habe. Kr. kommt hier zu auch liturgiegeschichtlich sehr beachtlichen Resultaten, besonders in der Frage nach Ursprung und Bedeutung des Sanctus. Seine Funktion in der ägyptischen Liturgie deckt sich dem theologischen Gehalte nach mit der alexandrinischen Auslegung von Is 6. Es bezieht sich auf den innertrinitarischen Lobpreis von Sohn und Geist an den Vater. Erst später, parallel zur Geschichte der Auslegung, in der Zeit der arianischen Kämpfe werden die Seraphen auch von der Liturgie in die Engelwelt eingeordnet, die der ganzen Trinität den Lobpreis bringt. In dieser Funktion ist das Sanctus dann in die meisten anderen, vor allem die westlichen Liturgien gedragen.

Eine ältere Spur der Verwendung von Is 6 im Gottesdienst führt nach Syrien. Vielleicht ist es von dort her sogar nach Ägypten eingeführt worden. Dort hat es aber keine Beziehung zur Trinität, sondern der Seraphenhymnus ist an den Vater als Schöpfer oder zum Teil auch an Christus gerichtet. Der syrische Brauch knüpft an jüdisches Brauchtum an (*Qeduscha* = synagogales Morgenlob Gottes im Anschluß an Is 6).

Unabhängig vom Sanctus denkt Kr. schon an eine ältere Bezeugung des Trinitätsglaubens bei Taufe und Eucharistie im Sinne einer „Epiklese“, des Aus- und Anrufens der Trinität über Brot und Wein, bzw. beim Taufakt. Während es sich bei der Taufe um eine Anrufung als Zeugen handelt, wobei die Personen nebeneinander stehen, vollzieht sich bei der Eucharistie der Anruf in Form einer Doxologie, die das Zueinander der Personen deutlicher ausdrückt. Doch ist es in diesem Zusammenhang von größtem Interesse, daß sich eine ganz alte Tradition in Ostsyrien verfolgen läßt, in der auch bei der Eucharistie-Epiklese Vater, Sohn und Geist gleichgeordnet sind, wie in der alten syrischen Doxologie: Ehre sei dem Vater und dem Sohne und dem Heiligen Geiste. Diese sich gegenseitig ergänzenden Funktionen von Taufe und Eucharistie in der liturgischen Bezeugung des Trinitätsglaubens wiegen für Kr. schwer: Nicht der Gottesdienst, insbesondere nicht die Tauf Liturgie, hat die Trinitätslehre geschaffen, sondern die liturgischen Formen werden einem Glaubensbewußtsein untergeordnet, das schon vor ihnen wirklich und wirksam war.

Das Ergebnis: Die trinitarisch-personalistische Tradition reicht in die Zeit des NT zurück. Wenn bei den ältesten Ausprägungen der Trinitätsanschauung die Vorstellung von zwei himmlischen Parakleten eine so große Rolle spielte, muß die dahinterstehende Frage wohl gelaute haben: „In welchem Verhältnis steht der erhöhte Herr zum Vater“, nicht so sehr: „Wer ist dieser“ — im Hinblick auf Jesus in der irdischen Geschichte. Erst nachdem die erste Frage im Sinne der vollkommenen Zuordnung des erhöhten Christus zum Vater beantwortet war, bekam das Bekenntnis zur Menschwerdung eben dieses dann schon praexistenten Sohnes sein volles Gewicht. Wenn man aber die erste Frage mit Hilfe der Vorstellung von zwei Parakleten zu entfalten suchte, so zeigt das, daß von Anfang an nicht nur das Verhältnis „Christus — Vater“, sondern das Verhältnis von drei Personen zueinander zu klären war.

300 Jahre hat es gedauert, bis das subordinatianische Parakletenschema durch das Homousios von Nizäa — wenn man so will — „entmythologisiert“ wurde. In Nizäa ist die Kirche also nicht mythologischen Komplexen erlegen,

die sie dogmatisiert hat, sondern im Gegenteil: Die im hellenistischen Judentum und in der hellenistischen Philosophie schwimmende Grenze zwischen Gott und Geschöpf ist unter Ausmerzungen alles Subordinationismus, der im letzten notwendig auf Mythologie hinauslief, zugunsten des einen Gottes festgelegt worden, der in drei Personen gleichen Wesens lebt und sich uns so offenbart hat.

Damit haben wir einen kurzen Einblick in das reichhaltige Buch von Kr. zu geben versucht. Bei einer so ins Detail gehenden Einzeluntersuchung konnte hier nur das Gerippe aufgezeigt werden. Der Fachwissenschaftler — außer Dogmengeschichte sind berührt Liturgiewissenschaft, Patrologie, Exegese, Ikonographie — wird sich das Buch selbst ansehen. Es ist nicht übertrieben, wenn man dem Verfasser eine souveräne Beherrschung seines Gebietes nachsagt. Man wird es ihm nicht zum Vorwurf machen, wenn er sich in Fragen der Exegese des NT mit Hinweisen und Andeutungen begnügt, vor allem in der Frage, inwiefern und wie weit die Schriftsteller des NT das Parakletenschema trotz formaler Übernahme doch inhaltlich immer wieder gesprengt haben. Eine ausführliche Behandlung hätte hier nämlich zu einem zweiten Werke geführt: Studien zur Trinitätslehre des NT. Die Darstellung ist so frisch, daß man auch dann noch gerne folgt, wenn man — wie das bei solcher Materie natürlich ist — auf jeder Seite um eine neue Ecke biegen muß.

Die Stärke einer so gearteten Untersuchung liegt in ihrer Begrenzung. Der Verfasser hat in einem recht schwierigen, dabei äußerst wichtigen Gebiete der Dogmengeschichte wesentlich klärende Funde vorgelegt. Man darf dabei, wie der Verfasser es auch getan hat, im Grunde nur einer Spur folgen, um nicht in ein unüberschaubares Dickicht hinein zu geraten. Daß bei der vorliegenden Arbeit die Spur zum Zentrum führte, hat das Ergebnis gezeigt: Der Ort, von dem aus das trinitarische Bekenntnis sich entfaltete, ist genau die christliche Wirklichkeit, wie sie seit der Auferstehung ist: der Herr zur Rechten des Vaters. Wahrscheinlich aber gibt es noch andere, ja viele Spuren, die dorthin führen.

Der Spur, welcher Kr. folgte, war natürlich ihre Richtung gewiesen dadurch, daß er die dogmatische Fixierung der Trinitätslehre im 4. Jahrhundert zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung nahm. Für die geschichtliche Entwicklung, welche die Arbeit durchleuchten will, war diese Fixierung aber der Endpunkt. Mit dem Ergebnis kann man mehr als zufrieden sein: Die Entscheidungen der Kirche im 4. Jahrhundert haben mit der Ablehnung des Subordinationismus die Gefahr einer Mythologisierung der Trinitätslehre für alle Zukunft gebannt. Aber sind dogmatische Entscheidungen Fixierungen im landläufigen Sinn? Gewiß, mit der Fixierung fällt eine Fülle von „Möglichkeiten“ einer Fehldeutung. Aber öffnet nicht jede Entscheidung dieser Art einen neuen freien Raum, in dem auch die Wege nach rückwärts in neuer Weise gangbar sind? D. h.: geben diese Entscheidungen nicht die Möglichkeit in den, wenn man so sagen darf, „entmythologisierten“ Traditionen ihren eigenen positiven Kern jetzt erst richtig zu finden: einen Gehalt, der in der Fixierung nicht unbedingt so lebendig zum Ausdruck kommen muß, wie in der ihr vorausgehenden Tradition? Gilt das nicht auch z. T. für die von Kr. hier untersuchten und auch sicherlich klärungsbedürftigen Traditionen, die bis ins NT hinabreichen?

Walser, Peter: Die Prädestination bei Heinrich Bullinger im Zusammenhang mit seiner Gotteslehre. — Zürich: Zwingli-Verlag 1957, 288 S. (Stud. z. Dogmengesch. u. system. Theologie, hrsg. v. F. Blanke, A. Rich, O. Weber. Bd. 11) kart. 16,— DM.

Mit spürbarer Sympathie stellt der Verfasser Bullingers Lehre und Charakter dar. Immer wieder zeigt er in Lehre und Leben B. das Maßvolle, Ausgleichende, Versöhnliche. Freilich ist die mittlere Linie in B. Theologie zunächst einmal eine mittlere Linie innerhalb der eigentlichen „Reformierten Theologie“. Diese ist auch das Feld, in dem die Gedanken des Verfassers sich bewegen.

Das Charakterbild B. enthält in der Tat, wie der Verfasser es zeichnet, viele ansprechende Züge. B. ist zuallererst Seelsorger. Die Sorge um die ihm Anvertrauten bestimmt weithin die Art seiner Lehre. Das gilt auch für seine Auseinandersetzungen mit anderen reformierten Theologen. Auch hier sieht B. eine Verantwortung seinen Mitbrüdern gegenüber, die ihn davon abhält, Gegensätze unnötig scharf zu betonen. Dabei ist er durchaus nicht ein Mann, der allen nach dem Munde redet, sondern der seine Meinung mit Bescheidenheit und Liebenswürdigkeit vertritt. Mit dieser Art hängt es wohl auch zusammen, wenn B. Stärke nicht auf dem Gebiet logischer Systematik liegt. Jedoch glaubt der Verfasser, bei ihm ein allgemein historisches und heilsgeschichtlich orientiertes Interesse feststellen zu können. Der katholische Leser muß eine gewisse schmerzliche Tragik darin sehen, daß bei einem so versöhnungsbereiten und untadeligen Menschen, wie B. es war, keinerlei Spur von Gesprächsbereitschaft und Verständnismöglichkeit den „Papisten“ gegenüber mehr zu finden ist. Diese Tatsache ist um so bestürzender, wenn man den Inhalt der Theologie B. mit einbezieht, wo nicht wenige Ansatzpunkte echter Begegnung zu finden wären.

Grundsätzlich vertritt B. zwar die Lehre einer doppelten Prädestination, zur Seligkeit und zur Verdammnis. Meist zieht er es aber vor, nicht abstrahierend von Prädestination, Elektion und Reprobation zu sprechen, sondern von *electi* und *reprobi*. Die Lehre von der Prädestination ist bei ihm nicht besonders hervorgehoben und steht nicht isoliert da. Im Zusammenhang ist sie eingeordnet in die Nähe der Lehre vom göttlichen Vorherwissen, ohne daß aber Vorherwissen und Prädestination begrifflich zusammenfielen. Noch stärkere Verbindungslinien laufen zur Lehre von Gottes Vorsehung. B. Vorsehungslehre ist stark von Zwingli her geprägt. Das Leitbild für die Betrachtung der Vorsehung ist der Begriff der Sorge (*cura*) Gottes für seine Schöpfung. Freilich fallen auch die Begriffe „Vorsehung“ und „Prädestination“ für B. nicht zusammen. Der Verfasser äußert sich nicht darüber, ob sich beide Begriffe überschneiden, oder ob der Begriff der Vorsehung der umfassendere ist, zu dem der Begriff der Prädestination dann noch etwas hinzufügte. Jedenfalls ist die starke Betonung der Fürsorge Gottes im Zusammenhang der Prädestinationslehre geeignet, diese Lehre nicht in extrem-düsterer Richtung ausarten zu lassen. Ein unbestreitbares Verdienst des Verfassers ist, erwiesen zu haben, daß die Prädestination für B. nicht das christliche Zentraldogma ist.

Die Verlorenen gehen durch ihre eigene Schuld verloren. Der Seelsorger betont gerade diese Wahrheit immer wieder. Gott bestimmt nicht zur Sünde. Mag Calvins Konzeption vom logisch-begrifflichen Standpunkt her gesehen

geschlossener erscheinen, Bullingers Position entspricht sicher eher dem Evangelium, wenn sie auch nicht so exakt systematisch ist: Sie beläßt der Eigenverantwortung des Menschen für sein Unheil viel stärker ihr Gewicht. Umgekehrt lehnt B. in positiver Hinsicht nicht jede Mitwirkung des Menschen „mit“ Gott von vorneherein ab.

„Glauben“ ist ein gewisses Erfassen der Wahrheit Gottes (S. 63). — Die „Heilsgewißheit“ ist zumindest in ihrer Vorstellungsweise viel mehr Hoffnungs- als Glaubensgewißheit (S. 230/2). — Selbst beim Kirchenbegriff stellt man überrascht fest, wie vorsichtig B. formuliert, wenngleich er einen reformatorischen Kirchenbegriff hat (S. 28/29).

Man stimmt dem Verfasser sowohl als auch B. gerne zu, daß die trinitarische Sicht Angelpunkt der Theologie sei — und nicht irgendein sogenanntes „Zentraldogma“, das nicht einmal einen Niederschlag im apostolischen Glaubensbekenntnis gefunden hat.

Von größerem Interesse sind noch die Ausführungen des Verfassers über die „Bundestheologie“ bei B. Offenbar befürchtet der Verfasser, daß eine zu starke Betonung der Bundestheologie die trinitarische Schau beeinträchtigen könne. Das mag der Deutung van't Hoofts (vgl. S. 234 ff.) gegenüber berechtigt sein, aber man möchte diesen Teil, abgesehen von der polemischen Tendenz, doch gerne etwas positiver herausgearbeitet sehen.

Den kritischen Ergebnissen des Verfassers in der Frage nach der Echtheit von drei Traktaten (vgl. S. 24. 200 ff.) wird man zustimmen und diese nicht B. zuweisen. Es wird dem Leser aber nicht klar, worauf sich die Annahme des Verfassers stützt, daß sie 1561 erstmalig gedruckt wurden.

Die „römische Prädestinationslehre“ soll man nach Walther Köhler studieren. (S. 168). Dieser Rat soll in seinem positiven Teil nicht kritisiert werden. Aber ist es bei einem Buch, dessen Verfasser seinem Titelhelden entsprechend bemüht ist, selbst eine mittlere Linie zu halten, nicht betrüblich, wenn die katholische Lehre nur nach einer protestantischen Darstellung studiert werden soll? Sehen wir dabei einmal ab von der Tatsache, daß es im Sinne des Verfassers gar keine „römische Prädestinationslehre“ gibt — es sei denn, man meine damit nur die Rahmenansätze, daß Gott die Auserwählten von Ewigkeit her zum Himmel vorherbestimmt hat, und daß trotzdem die Prädestination nicht die menschliche Willensfreiheit aufhebt. Innerhalb dieses Rahmens kann man sicher nicht von „der römischen Prädestinationslehre“ sprechen. Am wenigsten ist es angängig, die Verdienstlehre für die „römische Prädestinationslehre“ verantwortlich zu machen. Die Frage nach dem Verdienst des Menschen innerhalb der Prädestinationslehre spielt nur bei einem Teil der katholischen Theologen eine Rolle und gehört damit zu den ausgesprochen kontroversen Gegenständen katholischer Theologie. Zudem handelt es sich auch bei denjenigen Theologen, die der Prädestination das Vorherwissen von Verdiensten (logisch, nicht zeitlich) vorangehen lassen, nie um Verdienste des Menschen aus eigener Kraft. —

Was im Rahmen der Lehre vom Abstieg Christi zur Hölle ein Seitenhieb auf das „römische Fegfeuer“ bedeuten soll, wird ein katholischer Theologe wohl kaum begreifen können (S. 257).

Die Behauptung, daß der Begriff des summum bonum durch Thomas von Aquin in die Scholastik gekommen sei, sollte man sich nicht erlauben dürfen, selbst dann nicht, wenn man sie als Zitat aus einem anderen Werk in eine Anmerkung übernimmt (S. 60).

Somit wäre der Wunsch sowohl B. gegenüber als auch dem Verfasser gegenüber der gleiche. Bei B. handelt es sich freilich um ein Kapitel Vergangenheit, dessen Tragik darin liegt, daß es abgeschlossen ist und so genommen werden muß, wie es gewesen ist. Dem Verfasser gegenüber bedeutet dieser Wunsch wissenschaftlich gesehen zunächst eine Kritik; das sei ausdrücklich unterstrichen. Für eine historische Arbeit über einen Haupttheologen des Reformationszeitalters wäre eine bessere Kenntnis katholischer Theologie nötig gewesen. Das gilt nicht nur für die wenigen hier beanstandeten Stellen, sondern vielleicht noch mehr der durchgängigen, hoffentlich mehr unbewußten Ignorierung katholischer Theologie gegenüber. Aber viel mehr kommt es dem Rezensenten auf die Bitte an einen Theologen und Seelsorger an, dessen Zentralanliegen der wirkliche christliche Glaube an die Trinität und die Menschwerdung um unseres Heiles willen ist, er möge seine Verständigungsbereitschaft auf alle ausdehnen, die das gleiche Zentrum haben. Die Verständigungsmöglichkeit ist freilich nicht mehr unsere Sache.

W. Breuning

BESPRECHUNGEN

NEUES TESTAMENT

Instinsky, Hans Ulrich: Das Jahr der Geburt Christi. Eine geschichtswissenschaftliche Studie. — München: Kösel 1957, 73 S., kart. 4,80 DM.

Bekanntlich ist Jesus, um es etwas paradox zu formulieren, vor Christus geboren. Das geht allein schon aus der Tatsache hervor, daß der König Herodes, der Kindermörder von Bethlehem, an Ostern des Jahres 4 v. Chr. gestorben ist. Der Mainzer Historiker Instinsky geht in der vorliegenden Studie den geschichtswissenschaftlichen Fragen um das Geburtsjahr Jesu nach, wie sie vor allem mit der vom Evangelisten Lukas berichteten „Aufschreibung“ unter Quirinius, dem Statthalter von Syrien, zusammenhängen. Verfasser macht darauf aufmerksam, daß es Varianten einer „Aufschreibung“ gegeben habe, die nichts mit dem Normaltypus des Provinzialcensus zu tun hatten, wie ihn etwa Flavius Josephus für Judäa für das Jahr 6 n. Chr. (ebenfalls unter Quirinius) berichtet. Es ist durchaus möglich, daß schon Herodes „der Große“ auf Wunsch Roms hin eine „Aufschreibung“ des jüdischen Volkes durchführen ließ, da Kaiser Augustus persönlich großen Wert auf genaue Registrierung des Reiches legte. Die Zeugnisse des Tertullian und des Eusebius können dagegen nicht als Einwand ins Feld geführt werden. Es kommt Instinsky nicht darauf an, eine genaue Antwort auf die Frage nach dem Geburtsjahr Jesu zu geben, vielmehr darauf, zu zeigen, daß ein Gegeneinanderausspielen, etwa des Josephus oder Tertullian gegen Lukas, methodisch nicht gerechtfertigt ist. Eine Schlußbetrachtung bringt grundsätzliche Gedanken zu dem wichtigen Thema „Inkarnation und Geschichte“: da die Inkarnation ein geschichtliches Ereignis ist, kann der „Glaube“ nicht darauf verzichten, ernsthaft die historische Frage zu stellen, auch wenn der Zustand der Quellen nicht immer eine eindeutige Antwort gestattet, wie im Falle des Geburtsjahres Jesu. Andererseits kann die Unzulänglichkeit von Quellenaussagen den Glauben auch nicht zerstören.

Die Formulierung des Themas läßt eigentlich auch einen Hinweis auf die Probleme erwarten, die mit dem „Stern von Bethlehem“ zusammenhängen. Doch kommt I. darauf nicht zu sprechen, vermutlich, weil er eine „geschichtswissenschaftliche“ Studie vorlegen will, keine astronomiegeschichtliche. Aber die Frage nach dem Geburtsjahr Jesu kann vielleicht von da her eine gewisse Beantwortung erfahren. Jedenfalls war das Jahr 7 v. Chr. astronomisch einzigartig ausgezeichnet (vgl. darüber zuletzt die Darlegungen des Benediktinerastronomen L. Liebhart, Die Seltenheit der Himmelserscheinung des Jahres 7 vor Christus, in: Linz Th.-pr. QSchr. 102, 1954, 12–20). Die bekannten Einwände des hervorragenden Kenners der antiken Astronomie und Astrologie F. Boll (Der Stern der Weisen, in: ZNW 18, 1917/18, 40–48) schlagen nicht ganz durch. Denn gewiß ist Mt 2, 2. 7. 9. 10 von

einem „Stern“ (a st ä r) die Rede, was in der Terminologie der alten Astronomie nur den Einzelstern bezeichnet, nie eine Konjunktion o. ä. Aber Boll hat dabei das genus litterarium der Magiererzählung nicht berücksichtigt. Es handelt sich bei ihr, gattungsgeschichtlich gesehen, um eine volkstümliche Erzählung, in der die einzigartige Himmelskonstellation des Jahres 7 v. Chr. vielleicht zu einem „Stern“ geworden war, der den Weisen aus Chaldäa „voranzog“. Aber absolute Sicherheit läßt sich über diese Vorgänge nicht erreichen.

F. Mußner

Schekle, Karl Hermann: Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes — Freiburg: Herder 1957. 136 S., Lw. 7,20 DM. Verfasser, Professor für NT in Tübingen, hat seinen fratribus symmystis zum 25jährigen Priesterjubiläum eine feine Gabe auf den Tisch gelegt: eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes. Seine tiefen, ganz am NT orientierten Meditationen kreisen um sechs Themen: Jünger und Apostolat, Die Seelsorge, Die Verkündigung, Der Kult, Der Apostel als Priester, Die Nachfolge im apostolischen Amt. Ich möchte unsere Priester auf dieses Büchlein besonders aufmerksam machen. Es hilft zu einem vertieften Verständnis des priesterlichen Berufes und Amtes.

F. Mußner

Wikenhauser, Alfred: Die Christumystik des Apostels Paulus. 2. umgearb. u. erw. Aufl. — Freiburg: Herder 1956. XI, 172 S., Ln. 6,80 DM.

Über Bedeutung und Tragweite des Ausdrucks „Mystik“ sind sich die Theologen keineswegs einig. Manche gestehen den Ausdruck nur jener außerordentlichen Entfaltung des Gnadenlebens zu, wie sie besonders in der spanischen Mystik zutage tritt. Andere aber verstehen den Begriff „Mystik“ in einem weiteren Sinn, wie etwa Anselm Stolz. Besonders protestantische Theologen neigen dazu, im Hinblick auf die paulinische Verkündigung und Erfahrung den Ausdruck „Mystik“ abzulehnen (vgl. etwa Bultmann, Theologie des NT, S. 307; 323). Wikenhauser versteht „Mystik“ im weiteren Sinn als „jene Form der Frömmigkeit, die eine unmittelbare Verbindung (oder Berührung) der Seele mit Gott erstrebt bzw. erlebt“ (S. 2). So verstanden, kann mit Recht von einer paulinischen „Christumystik“ gesprochen werden. Es geht um das persönliche, durch die Taufe grundgelegte, o n t i s c h e Lebensverhältnis des erhöhten Herrn zum Gläubigen. W. untersucht zunächst die Ausdrucksformen, dann das Wesen der pln. Christumystik, im 3. Teil das Werden des mystischen Verhältnisses zu Christus und schließlich im 4. Teil die Eigenart der pln. Christumystik (gegenüber der hellenistischen Mystik).

W.s Buch war in der 1. Auflage schon 1928 erschienen. Es ist erfreulich und zeugt von dem Interesse an der Frage, daß er nunmehr eine zweite Auflage vorlegen kann, die wesentlich erweitert ist, vor allem durch die Einarbeitung der Forschungsergebnisse der letzten 25 Jahre. Möge auch die neue Auflage viele Abnehmer finden und so beitragen zu einer vertieften Christusfrömmigkeit unserer Priester und Gläubigen.

F. Mußner

Kuss, Otto: Der Römerbrief. Übersetzt und erklärt. 1. Lieferung (Röm 1, 1–6, 11). — Regensburg: Pustet 1957. VII, 320 S., geh. 13,50 DM.

Der Paderborner Neutestamentler O. Kuss hat seinerzeit im Band VI des Regensburger NT vier Paulusbriefe (Röm; 1 u. 2 Kor; Gal) bearbeitet. Bei der Vorbereitung der Neuauflage „drohte jedoch der wachsende Umfang des Manuskripts den Rahmen des Gesamtcommentars zu sprengen“, und so haben sich Verfasser und Verleger entschlossen, den Kommentar zum Römerbrief als Sonderband herauszubringen. Wenn man sich auch fragt, was nun aus dem Band VI des RNT eigentlich werden soll — vor einiger Zeit erschien ein unveränderter Nachdruck desselben —, so ist dieser Entschluß doch sehr zu begrüßen. Denn so erhält die katholische Theologie nach langer Zeit endlich wieder einen Römerbriefkommentar, der ihr zur Ehre gereichen wird. Das kann man bereits nach dem Erscheinen der 1. Lieferung sagen. Es wird ein Kommentar von etwa 700–800 Seiten Umfang werden.

Kuss ist Breslauer Schüler des am 28. November 1957 verstorbenen F. W. Maier, und am methodischen modus procedendi merkt man dies auf Schritt und Tritt, besonders in der behutsamen und bedachten Herausarbeitung des paulinischen Gedankenganges, was nur auf Grund einer sehr sorgfältigen Textanalyse — und F. W. Maier war darin Meister — erfolgen kann. Dennoch wird hier nicht der Meister kopiert, vielmehr eine sehr hohe und selbständige Begabung in den Dienst der Paulusexegetik gestellt. K. bleibt aber nicht in der Textanalyse und Registrierung der Forschungsergebnisse stecken. Die Probleme werden neu und mit großer theologischer Energie durchdacht und immer wieder werden, entsprechend der Tradition des RNT, die theologischen Grund- und Hauptgedanken des Apostels in teilweise sehr umfangreichen Exkursen dargelegt. So bringt der Kommentar von Kuss wirklich den Apostel für uns zum Sprechen. Man kann den Verfasser jetzt schon zu seinem Werk beglückwünschen.

Was normalerweise in einem wissenschaftlichen Kommentar in die Anmerkungen verwiesen ist, steht bei Kuss im laufenden Text in Klammern. Das macht die Lektüre jedenfalls nicht leichter. Was der Verfasser zu Röm 6, 4 ff. schreibt, will nicht recht befriedigen. Der pln. Gedankengang scheint hier nicht adäquat herausgearbeitet zu sein. So sagt K.

nicht Genügendes über den gedanklichen Zusammenhang des V. 5 mit V. 4 („denn wenn“). Und was die Aussage des V. 5 eigentlich sachlich sagen will, weiß auch K. nicht. Was heißt das denn ohne Bild: „Wir sind zusammengewachsen mit dem Bilde (bzw. mit der Gestalt) seines Todes“? Das müßte eigentlich ein Kommentar sagen. Aber wem wird je eine jeden und nach allen Richtungen hin befriedigende Auslegung dieser schwierigen Verse gelingen?

F. Mußner

Das Corpus Paulinum des Ambrosiaster. Hrsg. von Heinrich Josef Vogels. — Bonn: Hanstein 1957 (= Bonner Bibl. Beiträge 13). 178 S., brosch. 20,50 DM.

Von dem im 4. Jahrhundert lebenden unbekannten Verfasser, der seit Erasmus „Ambrosiaster“ heißt und den Hieronymus einen zweibeinigen Esel genannt hat, besitzen wir drei Werke: Bruchstücke eines Mt-Kommentars; Quaestiones Veteris et Novi Testamenti (ed. A. Souter, CSEL 50) und einen umfangreichen Kommentar zu den Paulusbriefen, die erste vollständige Erklärung der *pln* Briefe im Abendland. Er zeichnet sich durch nüchterne und sachliche Exegese aus und bekundet einen scharfen Sinn für die geschichtlichen Voraussetzungen des Apostelwortes; sein besonderes Anliegen ist die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium (vgl. Vogels Einleitung zur vorliegenden Edition S. 10–12). Was Vogels, der hervorragende Kenner der *Vetus Latina*, im Band 13 der BBB nun vorlegt, ist nicht der Kommentar des Ambrosiaster zu den Paulusbriefen, sondern der Paulustext, den Ambrosiaster seinem Kommentar (besser: den drei Auflagen seines Kommentars) zugrundelegte. V. hat diesen für die Erforschung der Geschichte der *Vetus Latina* so wichtigen Text aus 30 Hss des Kommentars gewonnen; darunter befindet sich auch eine Hs aus der Stadtbibliothek Trier aus dem 8./9. Jahrhundert, die allerdings nur den Kommentar zum Römerbrief enthält.

Wer wird nun den für die Exegese Geschichte so bedeutsamen Kommentar des Ambrosiaster neu edieren, nachdem die *Editio Romana* (Rom 1979) und die Maurineredition (Paris 1690) den Anforderungen moderner Editionstechnik nicht mehr genügen, und jene Männer, die es nacheinander tun wollten (M. Ihm; H. Brewer S. J.; H. Grimm S. J.), ihre Arbeit nicht vollenden konnten, weil ihnen der Tod die Feder aus der Hand nahm?

F. Mußner

Schürmann, Heinz: Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21–38. — III. Teil einer quellenkritischen Untersuchung des lukanischen Abendmahlsberichtes Lk 22, 7–38. — Münster: Aschendorff 1957 (Ntl. Abh. XX/5). XI, 160 S., kart. 11,80 DM.

Schürmanns minutöse Untersuchungen über die Quellen des lukanischen Abendmahlsberichtes liegen nun vollständig vor, nachdem endlich auch der III. Teil erscheinen konnte. Für diesen III. Teil, der als erster gearbeitet worden war und die Methode entwickelt hatte, bestand die Aufgabe darin, zu prüfen, wie weit sich in Lk 22, 21–38 lukanische Mk-Einfügungen nachweisen lassen (1. Abschnitt) und ob und wie weit der verbleibende Nicht-Mk-Stoff eventuell einen vorlukanischen Erzählungszusammenhang erkennen läßt (2. Abschnitt). Es lassen sich in der luk. Abschiedsrede Jesu (Lk 22, 21–38) zwei Textkomplexe erkennen, die Lk aus seiner Mk-Quelle eingefügt hat (22, 21–23, 33–34). Woher stammt der verbleibende Nicht-Mk-Stoff? In sehr sorgfältig geführten Untersuchungen will Sch. zeigen, daß es sich dabei um vorlukanische Überlieferungen handeln muß, ja wahrscheinlich um eine zusammenhängende schriftliche Erzählungseinheit, die Lk 22, 15–20a, 24–32, 35–38 noch greifbar wird und ursprünglich wahrscheinlich sogar Bestandteil einer vorlukanischen Passionsgeschichte war, wenn man das auch erst mit voller Sicherheit sagen könnte, wenn die ganze Passionsgeschichte des Lk quellenkritisch untersucht würde. Ja, Sch. stellt sogar die Vermutung auf, daß diese vorluk. Passionsgeschichte Teil einer sehr alten „Evangelienchrift“ war! Er beruft sich dafür auf Lk 22, 35–38 (lukanisches Sondergut). Sch. hält es für „denkbar unwahrscheinlich“, daß in 22, 35 der Bezug auf Lk 10, 3 f. (vgl. auch 9, 3) „erst von Luk geschaffen sein soll“ (vgl. S. 138), zumal 22, 36 eine Zeitenwende („jetzt aber“) behauptet wird. Es scheint sich also ein „geschichtlicher Aufriß“ (ich würde lieber sagen: eine neue Stufe) zu zeigen, „so daß eine Art Evangelium vorgelegen haben muß“. Ich kann mich davon nicht ganz überzeugen. Man kann zwar 22, 38 „irgendwie“ auf die Gefangenahme Jesu deuten (vgl. dazu S. 137), doch muß man das nicht unbedingt. Mir scheint das Schwertlogion seinen ursprünglichen Sitz im geschichtlichen Leben Jesu eher in der Zeit der galiläischen Krisis zu haben oder vielleicht auch auf dem letzten Wege Jesu nach Jerusalem gesprochen zu sein (vgl. das Logion Lk 12, 50!), als eine Art Leidensweisagung. Lukas fand es in seiner „Materialsammlung“ vor und stellte es geschickt in den Zusammenhang seines Abendmahlsberichtes. Ein eine neue Stufe im Leben Jesu anzeigendes Logion muß ja noch keineswegs ein Stück aus einer „Evangelienchrift“ sein.

Schürmann hat auf jeden Fall für den lukanischen Abendmahlsbericht eine vorlukanische, von Mk unabhängige Vorlage sehr wahrscheinlich gemacht, selbst wenn die eine oder andere Beobachtung in seinem gelehrten Werk von der weiteren Forschung modifiziert werden sollte. Der III. Teil seiner Untersuchungen bringt nun auch ausführenden Register: 1. Sachregister: a) Zum letzten Abendmahl Jesu und zur urchristlichen Eucharistiefeyer, b) zum lukanischen (-ntl) Sprachgebrauch (für die lukanische Gram-

matik sehr wichtig!); 2. Griechisches Wortregister. Gerne hätte man ein kurzes Register der ausführlicher behandelten Stellen außerhalb des I. Abendmahlsberichtes gesehen, wie etwa Lk 9, 51 (s. dazu III 110) oder Mk 10, 45 b (s. dazu III 89 f).

Man muß den Verfasser zu seiner außerordentlichen Leistung aufrichtig beglückwünschen. Ob sich wohl jemand finden wird, der nun den ganzen I. Passionsbericht ebenso gründlich quellenkritisch untersucht wie Sch. den Abendmahlsbericht? (Für den Abschnitt Lk 22, 21–23; 47–53 ist es unterdessen in einer Göttinger Dissertation von F. Rehkopf geschehen, die in den „Neutestamentlichen Untersuchungen“ erscheinen wird.)

F. Mußner

Diem, Hermann: Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens. — Tübingen: Mohr 1957 (Sammlung gemeinverst. Vortr. u. Schrift. aus d. Gebiet der Theol. und Rel.-Geschichte, 215). 20 S., brosch. 1,90 DM.

Der Vortrag, m. W. eine Tübinger Antrittsvorlesung, bemüht sich um ein Problem, das heute wieder viel erörtert wird (vgl. darüber meinen Aufsatz in der Bibl. Ztschr. 1, NF 1957, 224–252), und sucht einen Weg vor allem durch schärfere Präzisierung der Ausgangspositionen, die nach der Meinung Diems bezogen werden müßten, um zu einer befriedigenden Lösung der im Titel genannten Frage zu kommen, die zugleich eine Rückkehr zur „reformatorischen Position“ erlauben würde, nämlich zur Identität (!) des irdischen Jesus mit dem Christus praedicatus im Ereignis von Verkündigung, Hören und Glauben. Für D. ist der allein legitime Gegenstand der historischen Forschung am NT die Geschichte der ntl Verkündigung, d. h. der „Verkündigung von Jesus Christus, der sich selbst verkündigt“ (vgl. S. 9). Und die historische Wahrheitsfrage besteht nach ihm „in nichts anderem... als in der Frage nach der Kontinuität dieser Geschichte. Und diese Kontinuität kann wiederum in nichts anderem bestehen als in der Identität des sich selbst in ihr verkündigenden Jesus Christus“ (S. 11). Ich muß gestehen, daß mir diese Formulierungen, besonders der Sinn des letzten Satzes, nicht völlig zugänglich sind.

Diem beruft sich für seine Anschauung gern auf das „Selbstverständnis“ des NT. Nach dem ntl Selbstverständnis ist es der durch die Sendung bevollmächtigte Apostel, der in der Verkündigung der Kirche die Stimme Jesu „nahe“ bringt, sie gegenwärtig macht und autoritativ interpretiert (vgl. etwa Mt 28, 20 a; Apg 10, 42; Röm 10, 8–18; Hebr. 2, 3 f). Es ist also doch ein „Organ der Kirche“, durch das die Kontinuität zwischen dem irdischen Jesus und dem „Christus des Glaubens“ garantiert wird — oder beginnt „Kirche“ erst nach dem Verstummen der Apostel? Das ist eine meiner Fragen an Diem.

F. Mußner

Trilling, Wolfgang: Christusgeheimnis — Glaubensgeheimnis. Eine Einführung in das Markusevangelium. — Mainz: Grünewald. 58 S. kart. 2,80 DM.

Das Markusevangelium war schon immer im Grunde ein „unbekanntes“ Buch. Das ist auch heute weithin noch so. Es ist daher sehr erfreulich, daß der Leipziger Oratorianer W. Trilling eine kurze „Einführung“ in dieses Evangelium vorlegt. Es handelt sich dabei nicht um eine Einführung im Sinne der neutestamentlichen Einleitungswissenschaft, wie sie gewöhnlich verstanden wird, sondern um die Schaffung eines inneren Zugangs, besonders zu der Christusgestalt des Mk. Der Christus des Mk-Evangeliums trägt noch sehr urtümliche Züge, offensichtlich ganz geschöpft aus dem unmittelbaren Erlebnis der Begegnung seiner Jünger mit ihm. Diese spannungsgeladene Christusgestalt entbehrt noch einer höheren Synthese; da ist alles noch ursprünglich, faszinierend und unheimlich zugleich. (Spricht nicht auch die Ursprünglichkeit des marcinischen Christusbildes für die Priorität des Mk-Evangeliums? Ein Gesichtspunkt, der in der Behandlung der synoptischen Frage gewöhnlich nicht berücksichtigt wird!) Trilling gelingt es sehr gut, diese Dynamik sichtbar zu machen und den erregenden Prozeß zu zeigen, den die Begegnung der Zeitgenossen mit der Person Jesu nach dem Bericht des Mk-Evangeliums darstellt. Vorzüglich versteht er es dabei, zu zeigen, was „Glauben“ nach Mk bedeutet. — Ich möchte auf dieses Büchlein besonders empfehlend hinweisen.

F. Mußner

KIRCHENRECHT UND PASTORALTHEOLOGIE

Staatslexikon. Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. Hrg. v. d. Görres-Gesellsch. 6. völlig neu bearb. u. erw. Aufl. Erster Band: Abbe-Beyerle. — Freiburg: Herder 1957. XII, 624 S. Subskriptionspr. Lw. 68.— DM; Hld. 76.— DM.

Eine Neuauflage des von der Görres-Gesellschaft herausgegebenen Staatslexikons war nicht nur deshalb notwendig geworden, weil die letzte (5.) Auflage (1926–1932) längst vergriffen war, sondern weil die Veränderungen unserer Welt in den letzten 30 Jahren viele neue Fragen aufgebracht und in vielen Dingen auch eine neue Fragestellung bewirkt hat. Das zeigt sich sowohl an der Erweiterung des Umfangs des geplanten Lexikons von fünf auf acht Bände als auch in dem neuen Untertitel: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft. „Die Wirtschaft wird in der Neuauflage einen viel breiteren Raum einnehmen als bisher“ (Vorwort), vor allem aber sollen die Probleme des Gesellschaftslebens ausführlich zur Sprache kommen. Der Name „Staatslexikon“ darf also nicht so verstanden werden, als wenn allein oder hauptsächlich Fragen des staatlichen Lebens erörtert würden. Die ganze Breite des öffentlichen Lebens — öffentlich und staatlich sind ja keineswegs identisch — soll behandelt werden.

Ein Blick in den vorliegenden 1. Band bestätigt das. Die Artikel „Abendland“ (A. D e m p f), „Anthroposophie“ (J. L e n z) u. a. zeigen, daß auch den philosophisch-theologischen Grundfragen Raum gegeben wurde. Der Artikel „Abtreibung“ gibt neben sehr instruktiven medizinischen und rechtlichen Abhandlungen eine moraltheologische Bewertung (W. S c h ö l l g e n), die sich bemüht, die kirchliche Ablehnung jeglicher Indikation nicht nur darzulegen, sondern auch dem heutigen Menschen einsichtig zu machen. Die soziologische Ausrichtung erkennt man z. B. an dem ausgezeichneten Artikel „Alter“: II. Soziologie des Alters (W. S c h ö l l g e n) — hier dürfte freilich die religiöse Soziologie zu kurz kommen — III. Grundlagen und Probleme der Sozialpolitik (J. H ö f f n e r). Zu nennen ist hier auch „Alters- und Invaliditätsversicherung“ (J. H ö f f n e r). Eine lange Reihe von Artikeln gilt dem Problem der Arbeit (u. a. „Arbeitszeit“); der Artikel „Arbeit“ selbst umfaßt mehr als 30 Sp. Aber auch die Fragen der Politik und des Rechts kommen zur Geltung: „Abgeordneter“, „Abrüstung“, „Baurecht“.

Herausgeber und Verlag erwerben sich ein hohes Verdienst, indem sie das Anliegen der Männer weiterführen, die das Staatslexikon begründeten: Deutung des Lebens (bis in seine modernsten Erscheinungen hinein) aus katholischer Schau. Ein Werk, auf das wir stolz sein dürfen und dem man weiteste Verbreitung wünscht. L. Hofmann

L ö b m a n n, Benno: Der kanonische Infamiebegriff in seiner geschichtlichen Entwicklung. Unter besonderer Berücksichtigung der Infamielehre des Franz Suarez. — Leipzig: St.-Benno-Verl. 1956. 141 S. (Erfurter theologische Studien. Bd 1.) o. Pr.

Der Ehrverlust des kanonischen Rechts hat seine Wurzeln in ganz verschiedenen Erdreichen, in dem des kanonischen, des römischen und des germanischen Rechts. Scharfsinnig hat der Verf. diese Wurzeln bloßgelegt und von da aus, d. h. von den verschiedenen Grundauffassungen her, die schwer durchschaubare Entwicklung des Infamiebegriffes erhellt. Er überläßt diese Erhellung freilich z. T. dem Leser, insofern er die Darstellung nicht einfach dem historischen Verlauf folgen läßt, wie es doch wohl möglich gewesen wäre, sondern eine logische Einteilung zugrunde legt, die sehr viele Überschneidungen, Vorverweisungen und Rückbezüge nötig macht. Aber die Mühe, die dem Leser zugemutet wird, lohnt sich. Man erkennt, mit wie großer Lebenskraft das kanonische Recht fremde Elemente sich assimiliert oder auch abgestoßen hat, bis es zu der relativen Klarheit und Konsequenz des heutigen Infamiebegriffes (im CIC) kam. Es ergeben sich immer wieder überraschende Einsichten in die ältere (und jüngere) kanonistische Literatur, in ihre guten und schwachen Seiten. Bedeutsam ist vor allem die Auseinandersetzung mit Suarez. Aber selbst für die Kontroverse über die öffentliche Buße in der alten Kirche scheint sich eine wichtige Klärung zu ergeben (S. 15 f.). L. Hofmann

M a y, Georg: Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Mainz im Thüringen des späten Mittelalters. Das Generalgericht zu Erfurt. — Leipzig: St.-Benno-Verl. 1956. XXIII, 330 S. (Erfurter Theol. Studien, 1. Aufl. d. Phil.-Theol. Stud. Erfurt, hrsg. v. E. Kleinedam u. H. Schürmann, Bd. 2) kart. o. Pr.

Das Generalgericht zu Erfurt stellt das geistliche Gericht des Mainzer Erzbischofs für den thüringischen Teil des Erzbistums Mainz dar. Die Richter, mit denen es besetzt war, bezeichnen sich mit Betonung als iudices generales, um darzutun, daß sie allgemein mit der Stellvertretung des Erzbischofs in der Gerichtsbarkeit betraut waren. Der Name officialis kommt auffälligerweise nie vor. Die Geschichte dieses Gerichts liegt nun für das Mittelalter vor, lückenhaft zwar, wie der Verf. sagt, aber doch so vollständig, daß man ein klares Bild der historischen Entwicklung (1. Teil) und der juristischen Struktur (2. Teil) gewinnt und mit Darbietung so vieler Quellen, daß dieses Bild zugleich sehr farbig ist. Das Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Rechts-, aber auch zur Kultur- und Sittengeschichte des Mittelalters. — Als störend empfindet man die häufige Anrufung moderner kirchenrechtlicher Lehrbücher, wo es um die Deutung rechtlicher Begriffe geht. Man möchte, um nur ein Beispiel zu nennen, aus den Quellen erfahren, wie „die besondere Gehorsamspflicht“ der Geistlichen verstanden worden ist, und nicht auf die heutige Umschreibung des kanonischen Gehorsams verwiesen werden (S. 190). L. Hofmann

L e c l e r c q, Jacques: Die Familie. Ein Handbuch. In deutscher Bearbeitung v. J. D a v i d. — Freiburg: Herder-Verlag. 1955. X/422 S. Gzln. 21,80 DM.

Der Löwener Prof. L. hat den 3. Bd. seines großen Werkes „Leçons de Droit naturel“ der Familie gewidmet. Das vorliegende Buch ist die deutsche Bearbeitung dieses Bandes. Er ist also von rechts- und moralphilosophischen Gesichtspunkten her geschrieben, hat jedoch auch die Ergebnisse der kulturgeschichtlichen und soziologischen Forschung mit einbezogen, so daß keineswegs eine bloß grundsätzliche, abstrakte Abhandlung, sondern eine sehr lebendige Schilderung der Wirklichkeit der heutigen Ehe und der sie umgebenden geistigen Welt entstanden ist. Ehezwecke, Ehescheidung, Ehe und Zölibat, freie Liebe, das Geburtenproblem, die Stellung der Frau und des Kindes in der Familie und Gesellschaft, das sind Fragen, die geistvoll entwickelt und mit tiefer Kenntnis beantwortet werden. Nicht nur dem gebildeten Laien, sondern auch dem Theologen werden Lichter aufgesteckt. L. Hofmann

RUSSISCHE MYSTIK

Eine Anthologie

Übertragungen von Reinhold von Walter. Begleitworte von Julius Tyciak

256 Seiten, Leinenband 16,80 DM

„Das Buch ist nicht wissenschaftliche Untersuchung, sondern — was dem westlichen Menschen und unserer Zeit mehr frommt — Darbietung einer glücklichen Auswahl östlicher Texte über beschauliches Beten „ohne Unterlaß“, über dessen Lebendigkeit bis in unsere Tage und über die Ergriffenheit eines Mannes wie Gogol vor der bildhaften Sprache der göttlichen Liturgie. Ein solcher Einblick in die russische Seele tut uns heute doppelt not: viele vergessen über der satanischen Wirklichkeit des materialistischen Atheismus das andere, das Heilige Rußland. Ferner soll das Buch unserer Alltagshast Heilmittel werden, wenn wir es nicht nur lesen, sondern daraus lernen, in uns artgemäßer Weise den heiligen Namen Jesu zum Grundton unseres Alltagslebens zu machen und zu erkennen, daß die heilige Messe, ohne Unterschied des Ritus, alle Reichtümer umschließt, die den Dichter Gogol so tief ergriffen.“

KATALOG RELIGION UND THEOLOGIE, Folge 6

IRENE BEHN

SPANISCHE MYSTIK

Darstellung und Deutung

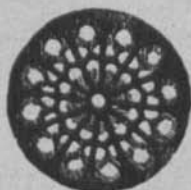
790 Seiten, Leinenband 37,50 DM

„Vollkommenes Einfühlungsvermögen und kongeniale dichterische Gestaltungskraft lassen Irene Behn dieses energiegeladene, farbenprächtige Bild der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts entwerfen. Die spanischen Quellen selbst benutzend erschließt sie uns jene Zeit intensivsten, hochgespannten christlichen Lebens neu. So wird das Dreigestirn Ignatius, Teresa und Johannes vom Kreuz lebendig. Daneben steht eine Reihe meisterlich straffer und eindrucksvoller Skizzen anderer Mystiker, wie Ramon Lull, Pedro de Alcantara u. a. — Fern aller psychologischen oder gar psychopathologischen Deutungen hören wir das vom Erleben des Absoluten her kommende „Ich weiß“ des Mystikers. Es gibt Zeugnis von der Immanenz des transzendenten Gottes, von jenem Übergang von Glauben zu Wissen, der schon auf Erden seinen Anfang nimmt.“

KATALOG RELIGION UND THEOLOGIE, Folge 9

Durch Ihre Buchhandlung zu beziehen!**PATMOS - VERLAG DÜSSELDORF**

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL
SAARSTR. 39 · TELEFON 2938

Kath. Theologie und Liturgik

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlsendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.



Spezialhaus für
Mittelmoselweine

R. Lentzen-Deis

K.-G.

Bernkastel-Kues

an der Mosel

Messweinlieferant · Weingroßhandlung
Ausländische · Süsse · Messweine

Katholische Schulbibel

Die Neubearbeitungen der Kleinen
und Mittleren Schulbibel erscheinen
zum Schulbeginn 1958.

Orgelbuch

zum Gesang- und Gebetbuch der
Diözese Trier

Der 1. Teil (Lieder 1 bis 198) des in
zwei Bänden erscheinenden Orgel-
buches wird kurz nach Ostern zur
Auslieferung gelangen. Der 2. Teil
folgt einige Monate später.

Paulinus - Verlag Trier

DZ

Bücherei
Seminar Clero
+ 10

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

67. JAHRGANG PASTOR BONUS

1958 HEFT 3

INHALT

AUFSATZE

J. Blinzler

Zum Problem der Brüder des Herrn (I. Teil)

L. Hofmann

Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre des Franz Suarez

A. Geck

Die Bedeutung der Sozialwissenschaft für die Moraltheologie

BERICHTE

F. Mußner

Gesetz und Evangelium

F. Mußner

Cullmanns Christologie des Neuen Testaments

H. Groß

Zum neuen Lexikon für Theologie und Kirche

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS-VERLAG TRIER



Möbeltransporte In- und Ausland
Verzollung · Verpackung · Lagerung

Gillen & Garçon, Bitburg/Eifel

Gegr. 1899 · Telefon: 31 68 u. 31 69

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
 aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
 geistiger Literatur zu realen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „**Trierer Theologische Zeitschrift**“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 28 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mübner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum.

Die „**Trierer Theologische Zeitschrift**“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

Zum Problem der Brüder des Herrn

Von Professor Josef Blinzler, Passau

I. Teil

In den letzten Jahren sind sich katholische und protestantische Schriftauslegung in vielfacher Hinsicht nähergekommen¹. Keine Spur einer Annäherung jedoch ist in der Stellung zur Herrenbrüderfrage zu bemerken. So bestimmt und allgemein von den katholischen Exegeten die Herrenbrüder für Verwandte Jesu entfernteren Grades, also für seine Vettern, erklärt werden², ebenso bestimmt und allgemein wird von den protestantischen Auslegern behauptet, daß es sich um leibliche Brüder des Herrn, um Söhne Marias und Josephs handle³. Wenn in der Art und Weise,

¹ Das ist auch von protestantischer Seite gelegentlich ausgesprochen worden, vgl. etwa E. Käsemann, Neutestamentliche Fragen von heute, Zschr. f. Theol. u. Kirche 54 (1957) 1—21, der unter anderem schreibt: „Gerechtigkeit verpflichtet uns zuzugeben, daß die moderne katholische Exegese zum mindesten in Deutschland und seiner näheren Umgebung ebenfalls ein Niveau erreicht, das dem der protestantischen Arbeit im allgemeinen nicht mehr nachsteht, sie an Sorgfalt sogar nicht selten übertrifft. Dieser Vorgang beweist, daß die historisch-kritische Methode grundsätzlich Allgemeingut geworden ist. Sie kennzeichnet nicht mehr ein theologisches Lager der Exegese, sondern scheidet faktisch nur noch Wissenschaft von Spekulation oder Primitivität. Die Angleichung der verschiedenen Fronten ist vielleicht das charakteristische Merkmal unserer Epoche“ (S. 2).

² Es genügt, einige neuere Werke zu nennen: M.-J. Lagrange, Évangile selon Saint Marc, ed. corr. et augm. Paris 1947, 79—93; J. Schmid, Das Evangelium nach Markus, Regensb. 1954, 85—87; J. Sickenberger, Art. Brüder Jesu, LThK II (1931) 580—582; P. R. Botz, Die Jungfrauschaft Mariens im NT u. in der nachapostolischen Zeit, Diss. Tüb. 1935; H. Haag, Bibel-Lexikon, Eins. Zür. Köln 1951, 261—264; S. Shearer, The Brethren of the Lord, in: A Cath. Coffentary on Holy Scripture, London 1953, 844—846; A. Jones, Reflexions on a Recent Dispute, Scripture 8 (1956) 13—23.

³ Die umfassendste Untersuchung ist die von Th. Zahn, Brüder und Vettern Jesu, in: Forschungen zur Gesch. des ntl. Kanons u. der altkirchl. Literatur VI, Lpz. 1900, 225—364. Ziemlich eingehend behandelt das Problem auch A. Meyer, Jesu Verwandtschaft, in: E. Hennecke, Ntl. Apokryphen, Tüb. 1924, 103—110. Die Stellung der altkirchlichen Schriftsteller zu unserer Frage, speziell des Irenäus und des Tertullian, beleuchtet H. Koch in zwei Arbeiten: Adhuc virgo. Mariens Jungfrauschaft u. Ehe in der altkirchlichen Überlieferung bis zum Ende des 4. Jh., Tüb. 1929; Virgo Eva — Virgo Maria. Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauschaft u. Ehe Mariens in der ältesten Kirche, Bln./Lpz. 1937. Daß in den Kommentaren und sonstigen exegetischen Werken die Deutung der Herrenbrüder auf leibliche Brüder Jesu das Feld beherrscht, ist eine Tatsache, die nicht im einzelnen belegt zu werden braucht. Höchstens die Vertreter von Sonderansichten verdienen erwähnt zu werden. Für die Stiefbrüdertheorie haben sich ausgesprochen J. B. Lightfoot, Saint Paul's Epistle to the Galatians, London 1887, 252—291, C. Harris, Art. Brethren of the Lord, Dict. of Christ and the Gospels I (1906) 232—237,

wie jede der beiden Parteien ihre These vorbringt, ein Unterschied besteht, dann ist es der, daß man katholischerseits gewöhnlich noch bemüht ist, die Argumentation der Gegenseite zu berücksichtigen und zu entkräften⁴, während die protestantischen Ausleger ein entsprechendes Vorgehen meist schon für überflüssig halten⁵. Sie sind eben zutiefst davon

J. H. Bernard — A. M. McNeile, *The Gospel acc. to St. John*, I Edinb. 1928, 84—86 und M. A. Siotes, *Τὸ πρόβλημα τῶν ἀδελφῶν τοῦ Ἰησοῦ*, Athen 1950 (der damit den Standpunkt der griechisch-orthodoxen Kirche wiedergibt). Eine eigentümliche Ansicht vertritt G. M. de la Garenne, *Le problème des „Frères du Seigneur“*, Paris 1928: Jakobus und Joses sind Söhne aus einer ersten Ehe des Klopas, des Bruders des hl. Joseph. Die Ehe Josephs und Marias war kinderlos. Nach dem Tod Josephs ging Klopas mit Maria eine Leviratsehe ein. Der erste Sohn aus dieser Ehe, Jesus, galt gesetzlich als Sohn Josephs, die weiteren Söhne, Judas und Simon, waren sowohl wirklich als auch gesetzlich Kinder des Klopas und der Maria. Diese Konstruktion hat mit Recht keinerlei Beifall gefunden, vgl. M. Goguel, *Revue de l'histoire des religions* 98 (1928) 120—125. Nur zwei nichtkatholische Autoren neuester Zeit sind mir bekannt geworden, die mit Bestimmtheit Jesu Brüder für seine Vettern erklären: W. K. Prentice, *James the Brother of the Lord*, in: *Studies in Roman Economic and Social History in Honor of A. C. Johnson*, ed. by P. R. Coleman-Norton, Princeton 1951, 144—151 (die Herrenbrüder = Vettern Jesu, Jakobus und Symeon, sind die späteren Bischöfe von Jerusalem; Jakobus wird mit dem Apostel Jakobus Alphaei identifiziert, dagegen wird von der Apostolizität Symeons nichts gesagt) und der Archimandrit Alexis vander Mensbrughe, *The Relatives of Our Lord*, Sobornost s. 3, no. 11 (1952) 483—494 (die Brüder und Schwestern Jesu sind Kinder aus der Ehe des Klopas = Alphäus mit einer Maria; Salome ist „die Schwester seiner Mutter“, Joh 19, 25). Ein gewisses Schwanken verrät Bo Reicke. In dem Artikel „Jesu bröder“ im *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk I* (Gävle 1948) 1034 spricht er davon, daß einige Texte (Mk 15, 40; Joh 19, 25) für die Identifikation der Brüder Jesu mit entfernteren Verwandten zu sprechen scheinen, ein sicherer Schluß aber nicht gezogen werden könne. Da jedenfalls Jakobus in der Tradition als Bruder Jesu aufgefaßt wurde (Gal 1, 19; Jud 1), sei das Wort am wahrscheinlichsten in eigentlicher Bedeutung zu nehmen. Im Artikel „Simon 4“, SBU II (1951) 1123 sagt Reicke: Der Herrenbruder Simon Mk 6, 3 ist möglicherweise identisch mit Symeon, dem Nachfolger des Jakobus auf dem Bischofsstuhl in Jerusalem. Andere Mitarbeiter des SBU treten übrigens bestimmt für die Deutung auf leibliche Brüder ein, so Erik Sjöberg, „Jesus Kristus“, SBU I 1045, Nils Alstrup Dahl, „Jakobus 5“, SBU I 975 f. und Holger Mosbech, „Maria 1“, SBU II 201 f.

⁴ Vgl. die oben Anm. 2 genannten Werke.

⁵ Ein Beispiel ist der Artikel ἀδελφοί im ThWb z. NT I (1933) 144—146. Der Verfasser, Hans von Soden, behandelt das Problem in einigen wenigen Sätzen und erwähnt die katholische Auffassung, ohne sich mit ihr auseinanderzusetzen; im Gegensatz zur sonstigen Gepflogenheit wird auch der Sprachgebrauch im AT nicht untersucht (wobei freilich berücksichtigt werden muß, daß die Beiträge des ersten Bandes wesentlich knapper gehalten sind als — erfreulicherweise — die der folgenden Bände). Vgl. auch die völlige Ignorierung des Problems in RGG³ (III Sp. 1995 schreibt G. Bertram lediglich: „Daß aus der Ehe noch andere Kinder, Söhne und Töchter, entsprungen sind, ist aus

überzeugt, daß die katholische These nicht durch unvoreingenommene Befragung der geschichtlichen Zeugnisse, sondern durch den Blick auf die jeden Katholiken bindende Lehre von der immerwährenden Jungfräulichkeit Mariens gewonnen sei. „Es gibt kein Herrenbrüderproblem für die Geschichte, es gibt ein solches nur für die katholische Dogmatik“, hat Maurice Goguel⁶ gemeint. Liegen die Dinge aber nun wirklich so einfach? Die nachstehenden Ausführungen hoffen zu zeigen, daß die katholische Deutung des Herrenbrudernamens gerade das Zeugnis der Geschichte, d. h. des Neuen Testaments und der ältesten Überlieferung, ernst zu nehmen versucht.

Die neutestamentlichen Texte

Von Brüdern Jesu ist im Neuen Testament in sieben verschiedenen Zusammenhängen die Rede.

Nach der Hochzeit zu Kana begab sich Jesus mit seiner Mutter, seinen Brüdern und seinen Jüngern für kurze Zeit nach Kapharnaum (Joh. 2,12).

Zur Zeit seines Anfangswirkens in Kapharnaum, als er in einem Hause vom Volk umlagert war, wünschten ihn seine Mutter und seine Brüder zu sprechen, anscheinend mit der Absicht, ihn seiner Überbeanspruchung durch das Volk zu entziehen (Mk. 3,31—35; Mt. 12,46—50; Lk. 8,19—21; vgl. die Einleitungsszene Mk. 3,20 f).

Mk 6,3 Par, vgl. auch 1 Kor 9,5, bekannt“) und vor allem bei R. Bultmann, Das Evangelium des Johannes, Gött. 1941, 79. 217. E. Stauffer, Jesus. Gestalt u. Geschichte, Bern 1957, 44 äußert sich nicht über den Sinn des Herrenbrudernamens, denkt aber offenbar an leibliche Brüder; ebenso W. Grundmann, Die Geschichte Jesu Christi, Berlin 1957, 239. 379. Daß die heutige protestantische Exegese eine Diskussion des Problems kaum noch für notwendig hält, ist wohl vor allem dem Einfluß der Arbeit Zahns (s. oben Anm. 3) zuzuschreiben. Man sagt sich — bewußt oder unbewußt: Wenn selbst ein so ausgesprochen konservativer Gelehrter wie Theodor Zahn die katholische Auffassung für gänzlich unhaltbar erklärt hat, dann kann diese vor dem kritisch wesentlich geschärfteren Urteil der heutigen Forschung erst recht nicht mehr bestehen. Aber bei allem Respekt vor der in vieler Hinsicht ausgezeichneten Arbeit Zahns sollte man doch nicht ganz darauf verzichten, nachzuprüfen, ob seine Einzelthesen sich samt und sonders bewährt haben und nicht etwa teilweise überholt sind. Zu den unhaltbaren Positionen Zahns gehört m. E. vor allem seine Leugnung des zwischen Mk 6,3 und 15,40 bestehenden Zusammenhangs sowie seine Interpretation des Hessesippzeugnisses bei Eusebius, H. e. IV, 22, 4. Nun dürfte es aber außer Zweifel stehen, daß Zahns Lösung des Herrenbrüderproblems mit diesen beiden Positionen steht und fällt.

⁶ Jésus, *Paris 1950, 200: „Il n'y a pas de problème des frères de Jésus pour l'histoire; il n'y en a que pour la dogmatique catholique.“ Mit „dogmatischen Reflexionen“ wird die katholische Deutung auch sonst oft in Zusammenhang gebracht, vgl. zuletzt G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stg. 1956, 181.

Die Einwohner von Nazareth stellten nach Jesu Synagogenpredigt die Frage: „Ist das nicht der Zimmermann, der Sohn der Maria⁷ und der Bruder des Jakobus, Joses⁸, Judas und Simon? Und sind nicht seine Schwestern hier bei uns?“ (Mk. 6,3; die Parallele bei Mt. 13,55 f lautet: „Ist das nicht der Sohn des Zimmermanns? Heißt nicht seine Mutter Maria und seine Brüder Jakobus, Joseph⁹, Simon und Judas? Und sind nicht alle seine Schwestern bei uns?“).

Vor dem Laubhüttenfest wurde Jesus von seinen Brüdern aufgefordert, nach Judäa zu gehen, damit auch seine dortigen Anhänger die Werke sähen, die er wirkte. Der Evangelist bemerkt dazu: „Denn nicht einmal seine Brüder glaubten an ihn“. Nachdem die Brüder zum Fest hinaufgegangen waren, zog auch Jesus hinauf, aber nicht öffentlich (Joh. 7,3—5, 9 f).

Nach der Himmelfahrt versammelten sich die elf Urapostel im Saale zu Jerusalem „mit den Frauen und Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern“ (Apg. 1,14).

Paulus berichtet, er habe drei Jahre nach seiner Bekehrung Kephas in Jerusalem besucht, und fügt hinzu: „Einen anderen der Apostel sah ich nicht außer (oder: sondern) Jakobus, den Bruder des Herrn“ (Gal. 1,19).

⁷ Neben der Lesart „der Zimmermann, der Sohn der Maria“, bezeugt durch sämtliche Unzial- und viele Minuskel-Hss, findet sich in anderen Minuskel-Hss und in Übersetzungen die Variante „der Sohn des Zimmermanns und der Maria“ (in P 45 fehlen die letzten drei Worte). Ersteres ist schwerlich „dogmatische Korrektur“ (E. Klostermann, *Das Markus-Ev.*, Tüb. 1936, 55; G. Bertram, *RGG*³ III, 1995), vielmehr wird letzteres daraus zu erklären sein, daß man den Text bei Mk an den bei Mt (13,55) anzugleichen versuchte; vgl. auch W. Michaelis, *Das Evangelium nach Matthäus*, II Zürich 1949, 261, der mit Recht hervorhebt, daß im Falle der Richtigkeit von Klostermanns Vermutung „unerklärt bliebe, warum die Korrektur nicht folgerichtig auch an der Mt-Fassung vorgenommen worden ist“.

⁸ Bei Mk ist die bestbezeugte und sicher ursprüngliche Namensform des zweiten Herrenbruders „Joses“. Dafür sprechen BDL 6 Δ fam.13 543 33 565 579 700 mit der Genitivform Iosētos, A C W. π fam.1 2 28 157 330 569 575 892 1071 mit der Genitivform Iosē. In S 121 und mehreren Itala-Hss ist dafür die gewöhnliche und von Mt an der Parallele gebrauchte Namensform „Joseph“ eingesetzt. „Joses“ ist präzisiertes „Jose“ und dieses eine auch sonst (vgl. Pirke Abot I 4.5) bezeugte, anscheinend spezifisch galiläische (so Lagrange a. a. O. 148) Abkürzung für Joseph.

⁹ Bei Mt ist die Form „Joseph“ ursprünglich (S^a B C 6 syrsin syrcur usw.), das äußerst schwach bezeugte „Joses“ (K L W 4) ist Angleichung an Mk. In S* D und vielen anderen Unzial-Hss steht dafür auffallenderweise „Ioannes“. Goguel a. a. O. 200 A. 1 möchte diesen Namen daraus erklären, daß die Buchstaben ΙΩΣ als Abkürzung mißverstanden wurden, wahrscheinlich aber ist er „aus gedankenloser Erinnerung an die Folge Jakobus — Johannes im Apostelkreis“ (Th. Zahn, *Das Ev. des Matthäus*, 4Lpz.-Erl. 1922, 500 A. 71) entstanden.

In 1 Kor. 9,5 fragt Paulus: „Haben wir nicht das Recht, eine Schwester als Frau mitzunehmen, wie auch die übrigen Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas?“

Nicht hierher gehören die Stellen Mt. 28,10 und Joh. 20,17, wo der vom Auferstandenen gebrauchte Ausdruck „meine Brüder“ eine liebevolle Jüngerbezeichnung ist.

Das NT weiß demnach von vier¹⁰ Brüdern Jesu. Ihre Namen sind Jakobus, Joses, Judas und Simon. Wahrscheinlich handelt es sich hier (Mk. 6,3) um eine Aufzählung dem Alter nach, so daß Jakobus der älteste, Simon der jüngste der Brüder war; denn eine Aufzählung dem Range oder der Bedeutung nach kann nicht vorliegen, da Joses, wie das Schweigen der alten Kirche über ihn beweist, überhaupt keine Bedeutung erlangt hat, im Gegensatz zu Judas und besonders, wie sich noch ergeben wird, zu Simon. Von den Schwestern ist weder ein Name noch die Zahl bekannt; der Ausdruck „alle seine Schwestern“ Mt. 13,56 läßt erkennen, daß es wenigstens drei waren¹¹. In welchem Verwandtschaftsverhältnis stehen diese Personen zu Jesus?

Jüngere Geschwister Jesu?

Daß es sich nicht um ältere Vollbrüder und Vollswestern des Herrn handeln kann, wird heute allgemein (auf Grund von Mt. 1,23; Lk. 1,27; 2,7) zugestanden. Aber daß an wirkliche Geschwister Jesu, also an jüngere Kinder aus der Ehe Josephs und Marias zu denken ist, dafür glaubt man zwingende Gründe zu haben.

Das Hauptargument besteht in der Feststellung, daß das von den Evangelisten und von Paulus verwendete Wort ἀδελφός, sofern es nicht übertragen verwendet ist, regelmäßig den Vollbruder (ausnahmsweise auch den Halbbruder) bezeichnet. Weder bei den klassischen Schriftstel-

¹⁰ Es ist nicht ganz sicher, ob die Aufzählung Mk 6,3 vollständig sein will. Der erste Eindruck ist jedenfalls der, daß die Nazarethaner nicht etwa aus einer größeren Zahl einige Namen, die ihnen gerade in den Sinn kommen, herausgreifen (so F. Bechtel, Catholic Encycl. II [NY 1907] 767), sondern daß sie die Namen sämtlicher Männer nennen, von denen sie wissen, daß sie zu Jesus in einem „Bruder“-Verhältnis stehen. Trotzdem muß mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß die Liste nicht erschöpfend ist; vgl. J. Klausner, Jesus von Nazareth, ³Jerusalem 1952, 318: „Mindestens vier Brüder.“ Aber auch wenn dieser Fall gegeben wäre, müßte man annehmen, daß die sonstigen Herrenbrüder in der Urkirche keine Rolle gespielt haben und das NT, wenn es den Ausdruck „die Brüder (Jesu)“ gebraucht, nur die vier bei Mk 6,3 namentlich genannten im Auge hat.

¹¹ So auch Zahn, Forsch. 334 u. Michaelis a. a. O. II 262: „Mehr als zwei“; weniger exakt Klausner a. a. O. 319: „Mindestens zwei Schwestern.“

lern¹², noch bei den griechisch schreibenden Juden jener Zeit¹³, noch im NT¹⁴ komme ἀδελφός in der Bedeutung „Vetter“ vor. Hätten die ntl. Autoren wirklich an Vettern Jesu gedacht, dann würden sie sich des Wortes ἀνεψιός, das sich Kol. 4,10 findet, bedienen haben¹⁵.

Zweifelloos ist diese Erklärung die einfachste und auf den ersten Blick nächstliegende. Es fragt sich nur, ob der ntl. Herrenbruderbezeichnung wirklich ein einfacher Sachverhalt zugrundeliegt und ob nicht vielmehr hier besondere Verhältnisse hereingespielt haben. Was das Sprachliche anlangt, so bedeutet ἀδελφός gewiß in Texten aus rein griechischem Milieu in der Regel den leiblichen Bruder. Aber schon hier gibt es Ausnahmen. So nennt Kaiser Marcus Antoninus (1, 14, 1) einmal die ihm verschwägerten Severus seinen ἀδελφός. Und in einer griechischen Inschrift des 3. Jahrhunderts v. Chr. wird die Frau eines Mannes, die zugleich dessen Base war, als „seine Schwester und Frau“ bezeichnet: Βερενίκη ἡ ἀδελφή καὶ ἡ γυνὴ αὐτοῦ. ¹⁶ Dieser erweiterte Sprachgebrauch findet sich besonders häufig in semitisch beeinflussten Texten. Da es im Hebräischen und Aramäischen kein eigenes Wort für Vetter gibt, hat man dafür zur Vermeidung umständlicher Umschreibungen (Sohn der Schwester des Vaters, Sohn des Bruders der Mutter u. dergl.¹⁷) nicht selten das Wort Bruder (’āh) verwendet¹⁸. Das AT enthält eine Reihe von Belegen für diese umfassendere Verwendung des Wortes „Bruder“. Gen. 14,14: Abraham hörte, daß „sein Bruder“ (gemeint ist Lot, der Sohn seines Bruders) gefangen weggeführt sei; 14,16: Abraham brachte „Lot, seinen Bruder“ zurück (vgl. 13,8: Abraham zu Lot: „Wir sind Brüder“); 29,12: Jakob nennt sich einen „Bruder“ Labans, weil er Sohn von dessen Schwester Rebekka ist; 29,15: Laban zu Jakob, dem Sohn seiner Schwester: „Du bist doch mein Bruder“^{18a}; Lev. 10,4: Die Aaronssöhne Nadab und

¹² V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, London 1952, 248: „While ἀδελφός can be used in a wider sense, it does not denote ‘cousin’ in classical writers.“

¹³ Klausner a. a. O. 319 A. 39: „ἀδελφός bedeutet in der Sprache der jüdischen Schreiber des Griechischen in jener Zeit wirklicher Bruder.“

¹⁴ Bornkamm a. a. O. 38: „ἀδελφός heißt im NT niemals ‚Vetter‘.“

¹⁵ Bornkamm a. a. O. 48, Goguel a. a. O. 200, Taylor a. a. O. 248 u. a.

¹⁶ *Oriens Graeci Inscriptiones*, ed. W. Dittenberger, Lpz. 1903 ff.: 60,3, zitiert nach H. G. Liddell — R. Scott — H. S. Jones, *A Greek-English Lexicon*, I^o Oxford 1951, 20 s. v. ἀδελφή.

¹⁷ Nur „Sohn des Bruders des Vaters“ konnte kürzer ausgedrückt werden (ben-dōd), vgl. Lev 10,4; analog „Tochter des Bruders des Vaters“ (z. B. Est 2,7).

¹⁸ Ähnlich scheint es im Altnordarabischen gewesen zu sein, s. G. Ryckmans, *Les noms de parenté en Saffaïque*, *Revue bibl.* 58 (1951) 377—382.

^{18a} Zu dieser Stelle vgl. aber D. Daube — R. Yaron, *Jacob's Reception by Laban*, *Journ. of Sem. Studies* 1 (1956) 60—62: Die bisher anerkannte Bruderschaft werde durch Laban aufgekündigt: „Bist du mein Bruder?“ — „Du bist nicht mehr mein Bruder.“

Abihu heißen „die Brüder“ des Mischael und Elzaphan, deren Vater Uzziel ein Onkel Aarons war; 4 Kg 10,13: Die „Brüder Achazjas“ müssen Vettern des Königs von Juda sein, da dessen wirkliche Brüder damals (nach 2 Chr. 22,1) bereits tot waren; 1 Chr. 15,5: David versammelte von den Nachkommen Kahats den Uriel und „seine Brüder, (insgesamt) 120“, womit, wie die Zahl beweist, nicht bloß leibliche Brüder, sondern auch entferntere Verwandte gemeint sind, ebenso dann in den Versen 6, 7, 8, 9, 10, 12, 16, 17, 18 (auch 9,6); 23,21 f: Eleasars Töchter heirateten „ihre Brüder“, nämlich die Söhne Kis', des Bruders ihres Vaters, also ihre Vettern¹⁹. In allen diesen Fällen erscheint in der LXX das Wort ἀδελφός. Erwähnung verdient auch eine Stelle bei Josephus, Ant. 1, 12,1 § 209, 211: Abraham, der die Sara als seine Schwester (ἀδελφή) ausgegeben hatte, rechtfertigte diese Bezeichnung damit, daß Sara seines Bruders Kind sei. Schließlich ist dieser Sprachgebrauch jetzt auch auf ägyptischen Papyrustexten des 2./1. Jahrhunderts v. Chr. nachgewiesen: In P. Adler Gr. 7 begegnet ἀδελφός als Bezeichnung des Sohnes des Neffen, in P. London Inv. 2850 col. II 15 als Bezeichnung des Neffen²⁰. Da der ntl. Ausdruck, bei dem es sich um eine feste Redensart handeln wird, zweifellos auf das Aramäische zurückgeht, kann demnach die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß er in einem weiteren Sinn zu nehmen ist, also Geschwisterkinder oder Vettern entfernteren Grades bezeichnet. Wie es zu dieser Redensart kam und warum sie auch im Griechischen beibehalten wurde, ließe sich durchaus einleuchtend erklären. Man muß von der unbestreitbaren und unbestrittenen Tatsache ausgehen, daß die männlichen Verwandten Jesu in der Urkirche eine besondere Gruppe neben den Aposteln gebildet (Apg 1,14; 1 Kor 9,5) und sich eines hohen Ansehens erfreut haben. Es kann nun als sicher angesehen werden, daß diese Männer, selbst wenn sie nur Vettern Jesu waren, in der aramäisch sprechenden Kirche als „die Brüder des Herrn“ bezeichnet worden sind; es gab ja in dieser Sprache keinen anderen Kurzausdruck zur Umschreibung dieses Verwandtschaftsverhältnisses und außerdem kam gerade in diesem Titel die besondere Achtung, die man jenem Kreis entgegenbrachte, zum Ausdruck. War der Titel aber in der Urkirche einmal eingebürgert, dann ist es geschichtlich so gut wie undenkbar, daß man ihn

¹⁹ Auch die in Job 42, 11 erwähnten „Brüder und Schwestern“ Jobs sind offenbar nicht seine leiblichen Geschwister, sondern (nach 19,14, wo „meine Verwandten“ Parallelausdruck ist für „meine Brüder“ von V. 13) entferntere Verwandte, s. Lagrange a. a. O. 80.

²⁰ The Adler Papyri. The Greek Texts ed. by E. N. Adler, J. G. Tait and F. M. Heichelheim, Oxford 1930, 6—22. Vgl. dazu V. Tscherikower — F. M. Heichelheim, Jewish Religious Influence in the Adler Papyri, Harvard Theol. Rev. 35 (1942) 25—44, spez. 32—36; J. J. Collins, The Brethren of the Lord and two Recently Published Papyri, Theol. Studies 5 (1944) 484—494.

im griechischen Bereich der Kirche den Herrenverwandten vorenthalten haben sollte²¹. Lassen sich auf diese Weise jene Stellen erklären, wo die ntl. Autoren von sich aus die Bezeichnung gebrauchen, so bildet auch Mk 6,3 par, die einzige Stelle, wo der Ausdruck anderen in den Mund gelegt ist, keine Schwierigkeit. Für die Nazarethaner war die Bezeichnung Jesu als eines „Bruders“ des Jakobus usw. die einzig natürliche, erstens, weil eine exakte Bezeichnung des Verwandtschaftsverhältnisses langatmige Umschreibungen erfordert hätte, zumal, wenn die aufgeführten Verwandten verschiedenen Linien angehört haben sollten²², und zweitens, weil die Nazarethaner ja hervorheben wollen, wie eng Jesus mit den ihnen bekannten Personen verbunden ist, so daß es nicht einmal notwendig ist, mit der an sich sehr naheliegenden (vgl. Lk 3,23; 4,22; Mt 13,55; Joh 1,45; 6,42) Möglichkeit eines Irrtums seitens der Landsleute Jesu zu rechnen. Der Evangelist (bzw., falls er hier auf einer bereits griechischen Quelle fußen sollte, der Formgeber dieser Quelle) hatte also hier erst recht keinen Grund, von der herkömmlichen Bezeichnung abzugehen.

In der Tatsache, daß im NT neben Jesu Brüdern mehrmals auch seine Mutter auftritt, sieht man einen weiteren wichtigen Beweis dafür, daß es sich um leibliche Brüder handeln müsse²³. So naheliegend diese Schlußfolgerung auch ist, daß sie zwingend und die einzig mögliche wäre, kann nicht behauptet werden. Keiner der Texte wird unverständlich, wenn wir

²¹ Goguel a. a. O. 200 meint: Da der Übergang von der aramäischen zur griechischen Form der Überlieferung wahrscheinlich in zweisprachigen Gemeinden (wie etwa die von Antiochien eine war) erfolgt sei, hätte man das Wort ἀδελφός gebraucht, wenn in den Herrenbrüdern nicht wirkliche Brüder gesehen worden wären. Aber man fragt sich schon, warum diese Kreise unbedingt pedantischer gewesen sein sollen als die Schöpfer der Septuaginta, die doch gewiß auch zweisprachig waren und trotzdem das hebräische Wort für Bruder auch da, wo es ganz offenkundig nicht wirkliche Brüder bezeichnete, wörtlich ins Griechische übertragen haben. Vor allem aber übersieht Goguel, daß eine wörtliche Übersetzung der Herrenbruderbezeichnung unerlässlich war, weil es sich um einen eingebürgerten Ehrentitel handelte. Ob man Joh 1,41, wo Simon Petrus als ὁ ἀδελφός ὁ ἰδιος des Andreas bezeichnet wird, schließen darf, daß „die ntl. Schriftsteller sich in ihrem Sprachgebrauch der Mehrdeutigkeit des Begriffs ἀδελφός bewußt waren“ (so Haag a. a. O. 262), ist sehr fraglich; vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch z. d. Schriften des NT, Berlin 1957, 731, s. v. ἰδιος 2, mit dem Papyrusbeleg unter a.

²² Angenommen, Jakobus und Joses seien die Söhne einer Schwester der Herrenmutter, Judas und Simon die Söhne eines Bruders des hl. Joseph gewesen, dann hätte die Äußerung der Nazarethaner bei Mk lauten müssen: „Ist das nicht... der Sohn der Schwester der Mutter des Jakobus und Joses, der Sohn des Bruders des Vaters des Judas und Simon?“ Bei Mt: „... Heißen nicht die Söhne der Schwester seiner Mutter Jakobus und Joseph, die Söhne seines Oheims (väterlicherseits) Simon und Judas?“

²³ Vgl. Taylor a. a. O. 248; W. Michaelis, ThWb z. NT IV 646 A. 9.

in den Brüdern erwachsene Söhne eines nahen Verwandten (etwa eines Bruders) Josephs oder Marias sehen, dessen Haushalt Maria nach dem Tode Josephs²⁴ sich angeschlossen hat. Warum soll es undenkbar sein, daß die verwitwete Mutter des Herrn nach dem öffentlichen Auftreten ihres Sohnes (Joh 2, 12) und später (Apg 1, 14) in Begleitung oder Umgebung der nächsten männlichen Verwandten erscheint, daß die letzteren gemeinsam mit Maria sich um das Schicksal Jesu besorgt zeigen²⁵ (Mk 3, 21. 31), daß die Nazarethaner, um zu zeigen, wie genau sie über die niedrige Herkunft ihres Landsmanns Bescheid wissen, neben seiner Mutter auch seine nächsten sonstigen Verwandten nennen (Mk 6, 3)²⁶?

Eine bedeutsame Rolle spielt ferner Mt 1, 25: „Und er erkannte sie nicht, bis sie ihren Sohn gebar.“ Man pflegt zu argumentieren: Wenn Joseph die ihm angetraute Maria bis zur Geburt Jesu nicht erkannt hat, dann ist damit zugleich gesagt, daß er n a c h diesem Zeitpunkt die Ehe vollzogen habe²⁷. So plausibel diese Schlußfolgerung zunächst klingt, sie erweist sich bei näherem Zusehen doch als brüchig. In der Bibel finden sich zahlreiche Beispiele dafür, daß mit „bis“ befristete Aussagen nicht in dieser Weise gepreßt werden dürfen. Vgl. etwa Gen 8, 7 (LXX)²⁸: Der

²⁴ Vgl. Zahn a. a. O. 330: „So schließen wir mit Sicherheit, daß Joseph in der Zwischenzeit zwischen dem 12. und 30. Lebensjahr Jesu gestorben ist.“ Diese Auffassung wird ziemlich allgemein vertreten, vgl. noch Goguel a. a. O. 199.

²⁵ Aus der inferioren Stellung der Frau im Judentum (vgl. A. Oepke, ThWb z. NT I 781—784) erklärt es sich, daß Maria nicht allein in der Öffentlichkeit handelnd auftritt, sondern zusammen mit den nächsten männlichen Verwandten. Daß anderseits die letzteren es für ihr Recht oder ihre Pflicht halten, Maria in den ihren Sohn betreffenden Bemühungen zu unterstützen, ist in dem stark ausgeprägten Sippen- und Familienbewußtsein des Orientalen begründet, vgl. J. Hamburger, Art. Familie, Real-Encycl. f. Bibel u. Talmud, II Strelitz 1882, 220—223, spez. 221.

²⁶ Taylor a. a. O. 248 hebt noch als auffallend hervor, daß die Herrenbrüder „are never associated with Mary of Clopas“. Aber daß diese Frau, auch wenn sie Mutter der Herrenbrüder oder eines Teils davon gewesen sein sollte, in der Geschichte des öffentlichen Wirkens Jesu nicht so hervortritt wie Jesu eigene Mutter und seine männlichen Nächstverwandten, ist nur natürlich. Übrigens erscheint Maria auch ohne die „Brüder“ an der Seite Jesu in Jo 2, 1 f. u. 19, 25—27. (Wenn J. Wellhausen, Das Evangelium Johannis, Bln 1908, 13 in Jo 2, 2 „seine Brüder“ zu lesen vorschlägt statt „seine Jünger“, so ist das nicht genügend begründet).

²⁷ Vgl. vor allem Zahn a. a. O. 336: „Hier handelt es sich um das Verhältnis Josephs, der schon 1, 18. 19 als Ehemann der Maria bezeichnet war, zu Maria, die V. 20 u. 24 sein Ehefrau genannt war, und zwar recht eigens um ihr eheliches Verhältnis. In solchem Zusammenhang schließt die Behauptung, daß Joseph sich bis zur Geburt Jesu der ehelichen Gemeinschaft mit Maria enthalten habe, allerdings die andere ein, daß er später solche Gemeinschaft mit Maria gepflogen habe“. Ähnlich Koch, Adhuc virgo 33—36.

²⁸ Anders im Urtext, s. A. Schulz, ZAW 18 (1942/43) 184 f: „Und er flog immer aus und ein, bis das Wasser von der Erde weggetrocknet war.“

von Noë ausgesandte Rabe „kehrte nicht zurück, bis das Wasser von der Erde weggetrocknet war“ — selbstverständlich ist er auch nachher nicht mehr zurückgekommen. Gen 28, 15: „Ich werde dich nicht verlassen, bis ich ausgeführt habe, was ich dir versprochen habe“ — keineswegs soll gesagt sein, daß Gott nach dem genannten Zeitpunkt Jakob verlassen werde. 2 Kg 6, 23: „Michal, Sauls Tochter, erhielt kein Kind bis zum Tag ihres Todes“. 1 Makk 5, 54: „Keiner aus ihnen war umgekommen, bis sie wohlbehalten zurückgekehrt waren“. Ps 110 (109) 1: „Setze dich zu meiner Rechten, bis ich deine Feinde zum Schemel deiner Füße mache“ — auch nach Überwindung der Feinde soll der Angeredete zur Rechten Jahwes sitzen. Mt 28, 20: „Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ — auch nachher, ja dann erst recht, wird Christus bei den Seinen sein; Jesus faßt nur die Zeit bis zur Weltvollendung ins Auge, weil er hervorheben will, daß seine Jünger in dieser Zeit der scheinbaren Trennung von ihm seiner Gnadengegenwart gewiß sein dürfen²⁹. Auch in Mt 1,25 hat die Befristung der Aussage einen besonderen Grund³⁰. Dem

²⁹ Zahn a. a. O. 335 f. hält diese Beispiele, auf die von der katholischen Exegese seit Hieronymus hingewiesen zu werden pflegt, nicht für beweisend, weil es sich um „unzweideutige Fälle“ handle, wo „sich die erforderliche Korrektur des nächstliegenden Verständnisses aus der Natur der Sache ergibt“; ähnlich Koch, *Adhuc virgo* 33 A. 2; *Virgo Eva* — *Virgo Maria* 107 f. Aber es ist doch selbstverständlich, daß die katholische Exegese nicht Beispiele heranziehen kann, bei denen der Sinn des „bis“ zweifelhaft bleiben muß! Soviel beweisen die beigebrachten Beispiele unbestreitbar, daß bei der Deutung solcher Aussagen Vorsicht am Platze ist und die mechanische Interpretation „bis dahin, später also nicht mehr“ verfehlt wäre. Wenn sich ein plausibler Grund angeben läßt, warum der Verfasser seine Aussage zeitlich begrenzt hat, dann ist ein Schluß auf das *postea* von vornherein problematisch.

³⁰ Man hat diesen Grund vielfach in der Verneinung der natürlichen Vaterschaft Josephs gesehen, s. etwa B o t z a. a. O. 3 f. Dagegen wendet sich Koch, *Virgo Eva* — *Virgo Maria* 107 f.: „Wenn... Mt 1,25 ebenso nur einen ehelichen Verkehr ausschließen will, wie 1,18–23 ein vorehelicher Verkehr Mariens mit Joseph oder mit einem anderen Manne verneint ist, so fragt man sich, wozu das geschieht und wozu noch ‚bis sie einen Sohn gebar‘ beigelegt ist. Zur Betonung der legalen Vaterschaft Josephs war die ‚Verneinung seiner natürlichen Vaterschaft‘ doch nicht notwendig, da diese Verneinung schon 1,18 ff. deutlich genug enthalten ist, und Joseph auch durch ehelichen Verkehr mit seiner schwangeren Frau nicht natürlicher Vater ihrer vorehelichen Leibesfrucht hätte werden können... Da für die Beifügung des ‚bis‘ ohne Absicht der Grenzsetzung kein stichhaltiger Grund angegeben werden kann, so bezeichnet es eben die Grenze.“ Wenn F. X. Steinmetzer, *ThRv* 37 (1938) 183 darauf erwiderte: „Die Grenzsetzung findet doch statt nur zu dem Zwecke, um die übernatürliche Herkunft des Kindes gegen unberechtigte Einsprüche sicherzustellen“, so wird das Koch kaum überzeugt haben; denn dieser konnte immer noch entgegenhalten, warum denn Matthäus nach 1,18 („da fand sich, ehe sie zusammenkamen, daß sie vom Heiligen Geist schwanger war“) und 1,20 („das in ihr Gezeugte stammt vom Heiligen Geist“) noch mit Einsprüchen gegen die übernatürliche Herkunft des Kindes gerechnet haben soll.

Evangelisten liegt daran, zu betonen, daß Maria zu dem Zeitpunkt, da sie ihr Kind gebar, trotz der zuvor erfolgten Heimführung durch Joseph immer noch unberührte Jungfrau gewesen ist³¹. Darum beschränkt er sich darauf, die Zeit bis zur Geburt Jesu ins Auge zu fassen. Über das Nachher hat er damit überhaupt nichts ausgesagt³². Die von neueren Autoren (Joüon, Buzy, Knox) vorgeschlagene freie Übersetzung „Und er hatte sie nicht erkannt, als sie ihren Sohn gebar“³³ ist sachlich richtig. Man hat manchmal den Einwand vorgebracht: Wenn Matthäus von der dauernden Jungfräulichkeit Marias überzeugt war, dann hätte er sich doch nicht einer Ausdrucksweise bedient, die von seinen Lesern leicht mißverstanden werden konnte³⁴. Aber dieser Einwand schlägt

³¹ So auch J. Schmid, Das Evangelium nach Matthäus, Regensburg 1956, 44. Warum legt der Evangelist aber auf diese Tatsache Wert? Die Antwort dürfte Mt 1, 23 geben, wo Matthäus die Immanuel-Weissagung Is 7, 14 zitiert. Darin wird von der Jungfrau nicht nur gesagt, daß sie empfangen, sondern auch, daß sie — die Jungfrau! — einen Sohn gebären wird (τέκεται υἱόν). Daß der erste Teil der Weissagung an Maria in Erfüllung gegangen ist, war bereits in 1, 18 vom Evangelisten und in 1, 20 vom Engel gesagt worden. Aber auch die zweite Aussage über die Jungfrau hat sich an Maria erfüllt: Sie hat, obwohl damals schon längst von Joseph heimgeführt, als völlig unberührte Jungfrau einen Sohn geboren ἔτεκεν υἱόν kennzeichnet den Vorgang deutlich als Erfüllung der Weissagung (τέκεται υἱόν). So dient dem Evangelisten die Feststellung 1, 25 a als ein neuer und abschließender Beweis dafür, daß in Jesus wirklich der von Isaias geweissagte Messias erschienen ist.

³² Auch Taylor a. a. O. 248 schreibt unter Bezugnahme auf Lightfoot a. a. O. 271 und Harris a. a. O. 235: „Mt 1, 25 neither asserts nor implies any subsequent intercourse.“

³³ Siehe Shearer a. a. O. 844 (nr. 672 f.).

³⁴ Vgl. Zahn a. a. O. 335; Taylor a. a. O. 240; Koch, *Adhuc virgo* 36; Virgo Eva — Virgo Maria 108 A. 1 Schluß. — J. G. Machen, *The Virgin Birth of Christ*, NY/London 1930, 144 meint: Wenn Matthäus vorausgesetzt hätte, daß Joseph mit Maria niemals ehelichen Umgang hatte, dann wäre es befremdend, daß er das nicht in einfachen Worten gesagt hat. Aber eine Angabe dieser Art (etwa in der Form von Jdt 16, 22 οὐκ ἔγνω ἀνδραῖ τὴν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς αὐτῆς) hätte zu dem Nachweis, um den es dem Evangelisten hier zu tun ist (s. oben Anm. 31), nichts beigetragen, sondern diesen im Gegenteil nur undeutlich gemacht. Denn nicht daß Maria für die ganze Dauer ihres Lebens Jungfrau gewesen ist, sondern allein die Tatsache, daß sie Jungfrau im Augenblick der Geburt Jesu war, läßt sie (im Sinne des Mt) als die παρθένος der Immanuel-Weissagung und ihren Sohn als den Messias erscheinen. Koch a. a. O. 108 (vgl. auch die Andeutung bei A. Plummer, *Gospel acc. to St. Luke*, Einb. 1916, 53) macht für seine Deutung noch geltend, daß nicht der Aorist ἔγνω, sondern das Imperfekt ἐγίνωσκεν gebraucht ist; vgl. jedoch dagegen Joh. 9, 18 οὐκ ἐπίστευσαν ἕως ὅτου ἐφώνησαν. Da das οὐ γινώσκεν Josephs nicht etwas Einmaliges, sondern dauernd Geübtes war, mußte das Imperfekt als die gegebene Zeitform erscheinen, auch wenn der Evangelist das spätere Verhalten Josephs nicht in Betracht gezogen hat. Übrigens zeigt auch die abschließende Bemerkung „Und er nannte seinen Namen Jesus“, daß der Blick des Evangelisten bis zum Schluß von V. 25 nur auf der Geburtsgeschichte ruht und nicht darüber hinausgreift.

nicht durch. Wenn, wie ja dieser Einwand voraussetzt, zur Zeit der Entstehung der Mt-Ev. in der Kirche nichts von weiteren Söhnen Marias und Josephs bekannt war, warum soll dann der Evangelist überhaupt mit der Möglichkeit eines Mißverständnisses gerechnet haben? Was die Frage nach dem Verhalten Josephs zu Maria betrifft, so dürfte folgende Erwägung am Platze sein: Der Grund, warum Joseph bis zur Geburt Jesu Maria nicht erkannt hat, lag offensichtlich in seiner heiligen Scheu vor dem Gotteswunder, das an seiner Verlobten und nachher Heimgeführten geschehen war. Diese Scheu kann sich später nicht vermindert haben. Ereignisse wie das Wunder der Geburt, die Anbetung der Hirten, die Huldigung der Magier, die Tempelszene mit Simeon und Anna müssen Joseph, wenn man schon nicht mit einer ihm zuteil gewordenen besonderen Offenbarung rechnet, in seiner ehrfürchtigen Scheu vor Maria noch bestärkt haben³⁵.

Ein ganz ähnliches Argument stützt sich auf Lk 2, 7: „Und sie gebar ihren erstgeborenen Sohn“³⁶. Durch die Verwendung des Wortes *πρωτότοκος* soll der Evangelist zu erkennen geben, daß diesem Kind noch weitere gefolgt sind³⁷. Diese Schlußfolgerung ist jedoch nicht zwingend, weil den Titel „Erstgeborener“ (hebr. *bekor*) im Judentum jeder erste Sohn trug, gleichgültig, ob ihm Geschwister gefolgt sind oder nicht (Ex 13, 2; Num 3, 12). Eine jüdische Grabinschrift vom 28. Januar 5 v. Chr., die seit dem Jahre 1922 bekannt ist, enthält die Worte: *ὠδεῖν δὲ Μαῖρα πρωτότοκου με τέκνου πρὸς τέλος ἦγε βίου* = „Bei den Geburtswehen meines erstgeborenen Kindes führte mich das Schicksal an das Ende meines Lebens“³⁸. Die Geburt ihres ersten Kindes hat dieser jüdischen Frau also das Leben gekostet. Obwohl sie nur ein Kind das Leben geschenkt hat, heißt dieses doch

³⁵ Selbst Koch a. a. O. 86 steht nicht an zu erklären: „Es sind tatsächlich Gründe, denen man vom christlich-religiösen Standpunkt aus unter Voraussetzung der metaphysischen Gottessohnschaft Jesu und seiner jungfräulichen Geburt nur zustimmen kann: Maria hätte für Joseph unbedingt ‚Tabu‘ sein müssen, nachdem sie durch die Empfängnis vom Heiligen Geiste und die Geburt des Gottessohnes mit der Gottheit in so innige Berührung gekommen war.“

³⁶ Die Worte „ihren Erstgeborenen“ sind von hier auch in einige Textzeugen bei Mt 1, 25 eingedrungen (C D vg usw.).

³⁷ Vgl. Zahn a. a. O. 335; Goguel a. a. O. 200; Koch *Adhuc virgo* 37; *Virgo Eva—Virgo Maria* 102—106. Klausner a. a. O. 319 beruft sich auch auf die Bezeichnung Jesu als des „Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ Röm 8, 29, da es „nicht notwendig“ sei, diese Worte rein geistig aufzufassen (ebd. A. 42) — ein völlig unmögliche Deutung.

³⁸ C. C. Edgar, *More Tomb-Stones from Tell el Yahoudieh*, *Annales du service des antiquités de l’Egypte* 22 (1922) 7—16; H. Lietzmann, *Jüdisch-griechische Inschriften aus Tell el Yehudieh*, *ZNW* 22 (1923) 280—286 (Nr. 21) *Tell el Yehudieh*, in dessen Nähe der jüdische Friedhof mit wertvollen Grabsteininschriften ausgegraben wurde, ist das alte Leontopolis.

ihr erstgeborenes³⁹. Auf die Frage, warum Lukas den Ausdruck, der leicht mißverstanden werden konnte, nicht vermieden hat⁴⁰, könnte man auch hier (vgl. oben zu Mt 1, 25) antworten, daß Lukas ein Mißverständnis nicht zu befürchten brauchte, wenn von der Existenz weiterer Söhne Marias zu seiner Zeit nichts bekannt war. Aber diese Erklärung dürfte hier nicht ausreichen. Es bleibt nämlich die Frage: Warum hat Lukas nicht das Wort *μόνος* oder *μονογενής* verwendet⁴¹? Er muß einen besonderen Grund gehabt haben, warum er gerade den Terminus *πρωτότοκος* gewählt hat. Ein Grund scheint darin zu liegen, daß er auf solche Weise die Szene von der Auslösung der Erstgeburt 2, 22 f. vorbereiten wollte⁴². Wie dort die Nichterwähnung des eigentlichen Auslösungsvorganges und die Formulierung des aus Ex 13, 2. 12 kombinierten Schriftzitats (*πάν ἄρσεν διανοίγον μήτραν ἄγιον τῇ κυρίῳ κληθήσεται*) beweisen, ist ihm die Szene nur insofern

³⁹ Vgl. J.-B. Frey, La signification du terme *πρωτότοκος* d'après une inscription juive, *Biblica* 11 (1930) 379–390; R. F. Stoll, Her Firstborn Son, *Eccl. Review* 108 (1943) 17–23. Auch Koch a. a. O. 102–106 befaßt sich in Anhang 5 mit der Grabinschrift. Obwohl er den eben genannten Aufsatz von Frey ironisiert („Angesichts dieses Grabsteines weiß sich Frey vor Freude kaum zu fassen, und in voller Siegesstimmung verkündet er, daß durch ihn alle Behauptungen der ‚Kritik‘ bezüglich Lk 2, 7 wie ein Kartenhaus zusammenstürzen“ S. 103), räumt er doch ein, daß „jedes erste Kind, auch wenn es später das einzige bleibt, bei seiner Geburt das Erstgeborene genannt wird“ (S. 105). Zu seinen Einwänden vgl. die zwei folgenden Anmerkungen.

⁴⁰ Koch a. a. O. 106: „Warum ließ Lukas, obwohl er doch sonst an seinen Quellen genug änderte, das (in der Quelle vorgefundene) *πρωτότοκον* stehen, auf die Gefahr hin, dadurch ein Mißverständnis hervorzurufen?“

⁴¹ Diese Frage gilt als entscheidend, sie wird der Auffassung, daß Lukas keine weiteren Kinder Marias voraussetze, auch regelmäßig entgegengehalten, vgl. Koch, *Adhuc virgo* 37 A. 2, *Virgo Eva-Virgo Maria* 105; Zahn a. a. O. 335; Plummer a. a. O. 53; E. Klostermann, *Das Lukas-Evangelium*, Tüb. 1929, 35 usw.

⁴² Zahn a. a. O. 335 A. 1 hat eine solche Beziehung freilich energisch bestritten: „Daß Lk 2, 7 nicht im Hinblick auf V. 23 geschrieben ist, zeigt sich auch daran, daß dort das Wort nicht wiederkehrt“ (wozu zu bemerken wäre, daß das *πάν ἄρσεν διανοίγον μήτραν* in V. 23 nur ein Parallelausdruck ist) für *πρωτότοκος*; s. auch Th. Zahn, *Das Evangelium des Lucas*, Lpz. Erl. 1920, 136: „Das *τὸν πρωτότοκον* erklärt sich auch nicht aus dem Vorblick auf V. 23 f. und die dort angeführte gesetzliche Bestimmung; denn nicht hier, wo der Leser nicht ahnen kann, was Lukas an der späteren Stelle sagen werde, sondern erst dort wäre darauf hinzuweisen gewesen, daß Jesus der Erstgeborene seiner Mutter war.“ Ähnlich Koch, *Adhuc virgo* 37. Heute urteilt man über solche Vorverweise des Lukas anders. Schon Klostermann a. a. O. 35 hat anerkannt, die Bezeichnung „Erstgeborener“ 2, 7 „könnte... ungezwungen auf 2, 22 f. vorbereiten sollen“. Noch bedeutsamer ist die Feststellung von H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tüb. 1957, 62 A. 3: „Es ist ein Merkmal der Lc-Darstellung, daß der typologische Sinn andeutender Stellen an späterem Orte ausgewertet wird. Die Anspielungen sollen für sich selber sprechen.“

wichtig, als sie ihm Gelegenheit gibt aufzuzeigen, daß Jesus als πρωτότοκος in besonderer Weise Gott heilig, demnach mit Recht als ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (4, 34) anzusprechen ist⁴³. Aber noch eine andere Erwägung dürfte Lukas zu dem πρωτότοκος -Attribut bestimmt haben. Zweimal hat er im Vorausgehenden die Davidsabstammung Josephs, des gesetzlichen Vaters Jesu, hervorgehoben (1, 27; 2, 4; später 3, 31; vgl. auch 18, 38 f.; 20, 41; setzt er in 1, 32⁴⁴ voraus, daß auch Maria dem Geschlecht Davids angehörte?). Nun steht in einem königlichen Hause normalerweise dem Erstgeborenen das Thronrecht zu^{44a} (vgl. 2 Chr 21, 3 τὴν βασιλείαν ἔδωκεν τῷ Ἰωράμ, ὅτι οὗτος ὁ πρωτότοκος, 2 Kg 3, 27, καὶ ἔλαβεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν πρωτότοκον, ὃς ἐβασίλευσεν ἀντ' αὐτοῦ). Demnach wird Lukas mit πρωτότοκος andeuten wollen, daß das Kind von Bethlehem der legitime Anwärter auf den Thron seines Stammvaters David, d. h. der vom Engel angekündigte (1, 32) und im AT geweihsagte (2 Sam 7, 13 u. ö.) messianische Erneuerer der Davidsherrschaft ist. Zu diesem Hinweis auf die unvergleichliche Würde des Kindes bilden die unmittelbar folgenden Aussagen von 2, 7 einen eindrucksvollen Gegensatz: Das Kind ist der Heilige Gottes, der messianische Heilskönig, obwohl es sein Erdenleben in unvorstellbarer Armut und Niedrigkeit beginnt.

Damit sind die dem NT entnommenen Hauptargumente für die Ansicht, Jesu Brüder und Schwestern seien seine jüngeren Geschwister gewesen, dargestellt und beleuchtet. Es sind Indizien, die ernste Beachtung verdienen, aber daß ihnen beweisende Kraft innewohnt, läßt sich wohl nicht behaupten.

Gegeninstanzen

Andererseits fehlt es nicht an positiven Anhaltspunkten dafür, daß Jesu Brüder keine leiblichen Geschwister gewesen sein können.

An der Osterwallfahrt nach Jerusalem (Lk 2, 41—52)⁴⁵ nahm auch Maria

⁴³ Vgl. auch das ἅγιον κληθήσεται in Lk 1, 35; zur Übersetzung der Stelle s. J. Schmid, Das Evangelium nach Lukas, Regensb. 1955, 40.44.

⁴⁴ B. Weiß, Handb. über die Evangelien d. Markus und Lukas, Göttingen 1885, 279 zu Lk 1, 32: „Wenn der Sohn der Maria deutlich als der 2 Sam 7, 13 verheißene Davidide bezeichnet wird, so muß die Maria selbst als Davididin gedacht sein.“

^{44a} Vgl. dazu S. Bernfeld, Art. Erstgeburt, Encycl. Judaica VI (Bln 1930) 722 f. („Die Thronfolge war an die Erstgeburt geknüpft, weshalb z. B. die Einsetzung Salomons als Nachfolger Davids auf Gegnerschaft stieß“ Sp. 723).

⁴⁵ Nach Lk 2, 41 machten Jesu „Eltern“, also Joseph und Maria, die Osterwallfahrt nicht bloß in jenem Jahr, als Jesus zwölf Jahre alt wurde, sondern alljährlich.

teil, obwohl für sie keine gesetzliche Verpflichtung dazu bestand⁴⁶. Hätte sie aber noch eine Schar jüngerer Kinder zuhause gehabt, dann wäre sie doch wohl als echte jüdische Mutter bei diesen geblieben⁴⁷, da die Wallfahrt eine Abwesenheit von mindestens 14 Tagen notwendig machte⁴⁸. Zu dieser Zeit hatte Jesus also so gut wie sicher keine nachgeborenen Geschwister⁴⁹.

Zu Beginn des öffentlichen Wirkens Jesu hätte, wie sich aus dem eben Gesagten ergibt, der älteste seiner jüngeren Brüder nicht mehr als etwa zwanzig Jahre alt sein können; die übrigen wären alle noch jünger gewesen. Was die Evangelien von den Herrenbrüdern berichten, macht es aber unmöglich, sie in einem jugendlichen oder kindlichen Alter zu denken. Sie müssen im Gegenteil älter gewesen sein als Jesus; denn ihre freimütige, ja bevormundende Haltung diesem gegenüber (Mk 3, 21. 31—35; Joh 7, 2—5) ist im Orient von seiten jüngerer Verwandter undenkbar. Waren sie aber älter als Jesus, dann können sie nicht Söhne Marias gewesen sein, da diese in der Geburtsgeschichte ausdrücklich als Jungfrau (Mt 1, 23; Lk 1, 27) und Jesus als ihr Erstgeborener (Lk 2, 7) bezeichnet wird.

Nirgends ist im NT von Söhnen (Töchtern) Marias⁵⁰ und Josephs die Rede. Nur Jesus heißt „Sohn Josephs“ (Lk 3, 23; 4, 22; Joh 1, 45), ja

⁴⁶ Nur der männliche Israelit war durch das mosaische Gesetz (Ex 23, 17; 34, 23 f.; Deut 16, 16 f.) verpflichtet, an den drei hohen Festen (Ostern, Pfingsten, Laubhütten) im Heiligtum zu erscheinen. Ausdrücklich werden Frauen von der Verpflichtung ausgenommen in Chagiga 1, 1, wenn es auch jüdische Autoritäten gab, die für Frauen und Kinder ein einfaches Anwesendsein im Heiligtum (ohne Opferdarbringung) verlangten, s. Billerbeck II 141 f.

⁴⁷ Vgl. 1 Sam 1, 7.21—24: Anna, die — aus besonderer Frömmigkeit! — alle Jahre einmal mit ihrem Mann nach Silo wallfahrtete, um dort Jahwe zu opfern, blieb nach der Geburt Samuels daheim, bis der Knabe entwöhnt war, d. h. etwa bis zu dessen viertem oder fünftem Lebensjahr.

⁴⁸ Wie aus Lk 2, 43 zu ersehen ist, blieben Joseph und Maria während der ganzen siebentägigen Festzeit in Jerusalem; auch dazu waren sie nicht verpflichtet, s. Billerbeck II 147 f., der zu den rabbinischen Zeugnissen bemerkt: „Die mangelnde Übereinstimmung der Meinungen läßt darauf schließen, daß die Frage überhaupt nicht fest geregelt war; man wird es den einzelnen Festbesuchern überlassen haben, die Dauer ihres Aufenthalts in Jerusalem selbst zu bestimmen. Nur die Abreise vor dem Morgen des zweiten Feiertags war ausgeschlossen.“

⁴⁹ Es fällt auf, daß Zahn, der a. a. O. 337 mit Recht betont, daß sich in Lk 1—2 die angeblichen Stiefbrüder Jesu nicht unterbringen ließen, niemals, auch nicht in seinem Lk-Kommentar (s. dort S. 163—171), der Frage nähertritt, wie sich in Lk 2, 41—52 bis zu sieben jüngere Geschwister Jesu unterbringen lassen.

⁵⁰ Stauffer spricht einmal (Hist. mundi IV 156) von „Maria und ihren Söhnen“. Sollte es wirklich blanker Zufall sein, daß im NT eine solche Wendung nie vorkommt?

„der Sohn Josephs“ (Joh 6, 42, vgl. Mt 13, 55), „der Sohn Marias“⁵¹ (Mk 6, 3).

Hätte Maria außer Jesus noch andere Söhne (und Töchter) gehabt, dann wäre die Übergabe Marias an den Lieblingsjünger durch den sterbenden Jesus doch außerordentlich merkwürdig (Joh 19, 26 f.). Was immer schon geschrieben wurde, um diese Merkwürdigkeit zu erklären⁵², die einzige Deutung des Vorgangs, die wirklich befriedigt und sich jedem Unvoreingenommenen aufdrängt, ist die schon von den Vätern vertretene: Jesus muß seine Mutter wirklich *e i n s a m*, d. h. ohne leibliche Söhne, die sich ihrer anzunehmen hätten, zurücklassen; darum bindet er dem Vertrautesten seiner Jünger auf die Seele, für Maria wie für seine eigene Mutter zu sorgen. Die Erklärung, Jesus habe seine Brüder — diese als leibliche Brüder verstanden — wegen ihres Unglaubens übergangen, ist deswegen unwahrscheinlich, weil diese bald darauf, nämlich schon nach der Himmelfahrt, zur gläubigen Gemeinde zählen (Apg 1, 14)⁵³. Außerdem geht es ja gar nicht allein um die Frage, warum Jesus statt der Brüder den Lieblingsjünger mit der Obsorge für Maria betraut, sondern vor allem darum, warum er überhaupt eine letztwillige Verfügung über Maria für notwendig hält. So verständlich diese Maßnahme erscheint, wenn Jesus der einzige Sohn Marias war, so seltsam müßte sie anmuten, wenn es noch

⁵¹ Die Benennung eines Mannes nach seiner Mutter ist ganz ungewöhnlich; eine nur entfernte atl Parallele bildet Ri 11, 1 f. (Jephta heißt „der Sohn einer Ehebrecherin“, „der Sohn eines fremden Weibes“). Nach Stauffer, *Hist. mundi* IV 132 soll die Bezeichnung „der Sohn Marias“ im Sinne des damaligen Familienrechtes besagen, daß man seinen Vater nicht kannte. Die jüdischen Gegner hätten diesem Tatbestand eine polemische Deutung gegeben und Jesus hämisch den Sohn einer Ehebrecherin genannt (Jebamot 4, 13 b: „N. N. ist ein Bastard von einer Ehefrau“; gegen die Deutung dieser Stelle auf Jesus wendet sich jedoch H. L. Strack, *Jesus, die Häretiker u. die Christen*, 1910, 27 A. 1). Ob Markus den Ausdruck so verstanden haben will? Wahrscheinlich hält er den Ausdruck deswegen für angemessen, weil seiner Meinung nach Maria zur Zeit von 6,3 Witwe und Jesus ihr einziger Sohn war; vgl. Lk 7, 12: „Der einzige Sohn seiner Mutter, und die war eine Witwe“; 3 Kg 17, 17: „Der Sohn der Frau, der das Haus gehörte“ = der Witwe von Sarepta.

⁵² Zahn a. a. O. 336 A. 1 gibt folgende Lösung: „Die Söhne der Maria standen nicht mit der Mutter unter dem Kreuz; Johannes stand dort. In dieser äußeren Tatsache spricht sich das innere Verhältnis aus. Nicht bei den Brüdern, die bis zuletzt nicht mit Jesus gingen, sondern bei dem Jünger, den er als Freund geliebt hatte, konnte Jesus auf die richtige Fürsorge für seine Mutter, zumal in den Tagen des ersten Schmerzes, rechnen.“

⁵³ Man kann nicht umhin, hier zu fragen: Hat Jesus diesen Stimmungsumschwung seiner Brüder denn nicht vorausgesehen oder vorausgeahnt? Selbst wenn der Umschwung wirklich nur durch das Ostererlebnis des Jakobus (1 Kor 15, 17) ausgelöst worden sein sollte, muß er doch vorher angebahnt gewesen sein, wenn nicht bei Jakobus selbst, so doch wenigstens bei dem einen oder anderen der übrigen Herrenbrüder.

vier weitere Söhne Marias, mit denen diese wie vorher (Joh 2, 12; Mk 3, 31—35) so auch nachher (Apg 1, 14) in Verbindung stand, gegeben hätte⁵⁴. Dieses Argument wird auch dann noch nicht hinfällig, wenn die Geschichtlichkeit der Szene in Frage gestellt wird; denn selbst als Legende spiegelt die Geschichte die Überzeugung der Kirche wider, daß Jesus mit dem Bewußtsein starb, Maria ohne einen leiblichen Sohn zurückzulassen⁵⁵.

(Schluß Heft 4/1958)

⁵⁴ Jesus hätte nichts weniger getan, als vier erwachsenen Männern, die wie er leibliche Söhne Marias und mit ihr bisher eng verbunden waren, das Recht abgesprochen, in Maria weiterhin ihre Mutter zu sehen, und dies deswegen, weil sie i h m — nicht Maria! — bisher kein volles Verständnis entgegengebracht haben. Welche Rolle wird hier dem sterbenden Jesus zugemutet!

⁵⁵ Auch Bo Reicke, SBU I 1034 gesteht: Jesu Wort an Johannes scheint zu besagen, daß Jesus seiner Mutter einziger Sohn war. F. X. Steinmetzer, ThRv 37 (1938) 183 sieht in Jo 19, 26 f. den entscheidenden Beweis dafür, daß die Herrenbrüder nicht leibliche Brüder Jesu gewesen sind. Hier werde „auf das bestimmteste ausgeschlossen, daß Maria außer Jesu andere Kinder gehabt haben könnte“. Aber diese Sicherheit wird nicht jedermann teilen; vorsichtiger und besser ist die Bewertung der Stelle bei B o t z a. a. O. 71 f.

Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre des Franz Suarez

Von Professor Linus H o f m a n n , Trier

Die Frage, wer zur Kirche gehört und wer als „draußen“ stehend bezeichnet werden muß, gehört zu den brennendsten Fragen der heutigen Theologie, nicht nur wegen des schicksalschweren Satzes *extra Ecclesiam nulla salus*, der an dieses Problem angehängt worden ist, sondern vor allem wegen des noch zu erhellenden Wesens der Kirche selbst. Die Kirche als der mystische Leib Christi kann theologisch nicht gedeutet werden, ohne daß die Gliedschaft an dieser Kirche beschrieben und abgegrenzt wird.

Die Theologen halten keine fertige, ja nicht einmal eine einheitliche Antwort auf diese fundamentale Frage bereit* — zur Verwunderung vieler Laien —, und auch das Rundschreiben Pius XII. „*Mystici Corporis Christi*“ hat weder eine endgültige Klärung gegeben noch geben wollen. Von der deutschen Kanonistik her hat eine früher nur sporadisch auftretende Meinung sich ausgebreitet und beherrscht weitgehend die religiöse Verkündigung und Anschauung über die Kirche. Danach bestimmt die Kirchenzugehörigkeit sich primär von der Taufe, genauer von dem unauslöschlichen Taufcharakter her, so daß die Gliedschaft am Leibe der Kirche ebenso unverlierbar ist wie der *character baptismalis*. Ebenso wenig wie einer die Zugehörigkeit zu der Familie verlieren kann, in die er hineingeboren ist und deren Züge er im Gesicht trägt, ebenso wenig kann der Getaufte aufhören, Glied der Kirche Christi zu sein, in die hinein er wiedergeboren ist und von der seine Seele ein für allemal geprägt worden ist. Diese Auffassung bietet für die theologische Systematik und das religiöse Denken große Vorteile; sie erklärt einwandfrei, inwiefern die Kirche alle Getauften, auch die Nichtkatholiken, grundsätzlich ihren Gesetzen unterwirft, und sie gibt der Kirche eine große Weite, die alle Getauften umfängt, sie läßt die *Una Sancta* nicht nur als Wunsch, sondern auch schon als Wirklichkeit erscheinen.

Dennoch ist sie eine theologische Meinung, neben der andere Meinungen zu stehen das Recht haben, vor allem jene, die das Gliedsein in der Kirche vom Glauben her begründet, entsprechend der von der katholischen Theologie am häufigsten gebrauchten Definition der Kirche als der *congregatio fidelium*. Diese Auffassung in einem ihrer großen Vertreter zu Wort kommen zu lassen — mit dem, was ihre Stärke, und dem, was ihre Schwäche ausmacht —, dürfte zur Verdeutlichung des gestellten Problems und vielleicht auch zu seiner Klärung beitragen.

* N. Hilling, Die kirchl. Mitgliedschaft nach der Enzykl. *Mystici Corporis* u. nach dem C. I. C., in: AfkKR 125 (1951/52) 122—129 orientiert sehr gut über den Stand der Frage.

Die konsequenteste Ausgestaltung und die vollkommenste Verteidigung hat die Idee der Glaubens-Kirche bei Franz Suarez gefunden. Bezeichnenderweise hat er die Abhandlung über die Kirche seinen *disputationes de fide* eingefügt¹. Freilich muß man die Lehre des jüngeren Suarez, die in diesen Disputationen zum Ausdruck kommt, von der Lehre des älteren unterscheiden². Suarez hat in seiner späteren Zeit stärker die Tradition befragt, d. h. er hat mehr als Theologe denn als Philosoph sich mit dem Problem auseinandergesetzt. Aber auch für diese spätere Form ist die jugendlich eindeutige und straffe Konzeption im wesentlichen bestimmend geblieben.

Der Ausgangspunkt für Suarez ist der Satz, daß der Glaube die *forma* der Kirche sei³. Der Begriff ist gebildet nach Analogie der menschlichen Seele in ihrer Stellung in dem *Compositum* Mensch; denn auch die Kirche ist ein *Compositum* aus Materie und Form⁴. Theologisch stützt er diesen Satz mit der Definition der Kirche als einer *congregatio fidelium*⁵, vor allem aber beruft er sich auf die alttestamentliche Kirche, die ihm das Modell abgibt für das, was zur Substanz der Kirche gehört, was ihr wesentlich ist und was als hinzugekommen und unwesentlich angesehen werden kann⁶.

Für die Gliedschaft ergibt sich daraus das Axiom: Wer den Glauben hat, ist in der Kirche, wer ihn nicht hat, steht draußen⁷. Andere Elemente

¹ De fide theologica, disp. 9, De Ecclesia, Op. omnia XII, Paris 1858, 244—280.

² F. Spanedda, L'ecclesiologia di Francesco Suarez, theol. Diss., Pont. Univ. Gregoriana, Sassari 1937, 20—24, weist nach, daß die *Disputationes* 9—11 des Traktates De fide von Suarez zwischen 1580 und 1585 unter Gregor XIII. am Collegio Romano vorgetragen worden sind, also vor der Herausgabe der *Controversen* Bellarmins (Ingolstadt 1586).

³ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 3, Op. omnia XII, Paris 1858, 245: *cum multi homines Ecclesiam component, oportet eos aliqua una forma copulari...; prima autem forma intra supranaturales virtutes fides est; ergo.*

⁴ Ebd.: *Dico secundo: haec Dei Ecclesia est corpus quoddam politicum seu morale, ex hominibus veram fidem Christi profitentibus compositum... Nimirum... corpus quoddam... non simplex, sed compositum. Pars igitur materialis huius corporis sunt homines viatores, quia solum de Ecclesia que nunc militat loquimur; forma vero est illa qua omnes, qui partes Ecclesiae sunt, in unam spiritualem Rempublicam conjunguntur; haec autem forma fides est praecipue.*

⁵ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 1 (XII, 244): *in praesenti nomine Ecclesiae utimur, quatenus significat et solam, et totam congregationem fidelium hominum in Christo credentium.*

⁶ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 18 (XII, 250): *eadem est Ecclesia ante et post Christum, ut infra videbimus; sed cum ea fide et charitate, quam catechumenus habet verum membrum Ecclesiae esset ante Christi adventum, ut Cano etiam fatetur; ergo absolute est etiam dicendum membrum praesentis Ecclesiae.*

⁷ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 5 (XII, 245): *Ex definitione tamen data haec brevis et generalis regula colligi videtur, nimirum omnes qui fidem habent, Ecclesiae membra esse, omnes vero qui illa carent extra Ecclesiam constitui.*

sind für die Bestimmung der Gliedschaft weder nötig noch geeignet. Es gibt „sechs Sentenzen, die noch etwas neben dem Glauben aufstellen“⁸; gegen alle setzt sich Suarez zur Wehr.

Wenn der Glaube das einzige formale Element der Kirche ist, so bleibt kein Raum mehr für große Differenzierungen innerhalb der Zugehörigkeit. Das ist der Grund, warum Suarez die Unterscheidung zwischen *membra* und *partes Ecclesiae* ablehnt, wie man sie bezüglich der Sünder machte⁹. Auch die Sünder sind Glieder schlechthin. Wenn sie auch des übernatürlichen Lebens entbehren, so sind sie doch nicht völlig tot zu nennen, da sie mit dem Haupte Christus übernatürlich verbunden sind durch den Glauben¹⁰. Auch kennt Suarez keine Gliedschaft *ad alterum*, die nur aus der äußeren Betätigung für die anderen Glieder entsteht, d. h. er gibt nicht zu, daß einer, der innerlich tot und verdorrt ist, deswegen unter die Glieder gerechnet wird, weil er noch wie ein lahmer Arm zum Schlagen und Stoßen benutzt werden kann, wie andere Ekklesiologen es wollten¹¹. Die Gliedschaft ist immer eine eigentliche, geformte Gliedschaft.

Damit ist die Sünderfrage überwunden, und sie spielt bei Suarez bei weitem nicht die Rolle wie bei den anderen zeitgenössischen Theologen. Die Kirche wird einheitlicher, gleichförmiger gefaßt, geformt von der einen Form des Glaubens, dessen Kraft sehr hoch angeschlagen wird. Die Gliedschaft wird in ihrer Werthaftigkeit höher angesetzt und zugleich, wie wir sehen werden, in ihrem Umfang erweitert.

Charakteristisch für Suarez ist, daß er die augustinische Wendung: „Einige sind bei uns dem Körper nach, die dem Herzen nach auf der Seite des Donatus stehen“¹² ohne weiteres als Ausstoßung aus der Kirche ansieht, obwohl darüber bei Augustinus selbst gar nicht entschieden worden ist, und daß er das *non esse verum Christianum*, das er bei den Vätern findet, ohne weiteres als ein völliges Absprechen der Zugehörigkeit zur

⁸ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 3 (XII, 245): *Notandum vero est huic descriptioni seu definitioni Ecclesiae, nonnullas alias addi solere particulas, quas nos omisimus, partim quia fortasse verae non sunt, partim, quia sub data definitione comprehenduntur*. Die einzelnen Sentenzen werden in n. 6 ff. dargelegt und widerlegt.

⁹ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 9 (XII, 247—48).

¹⁰ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 12 (XII, 248): *peccatores ergo quoniam carent Charitatis vita, quae est propria et perfecta vita Ecclesiae, dicuntur mortua membra: sunt tamen membra, quia non carent omni motu vitae spiritualis, cum retineant fidem, per quam Christo aliquantulum coniunguntur*.

¹¹ Vgl. Torquemada, Summa de Eccl. lib. 4 p. 2 c. 20.

¹² De fide, disp. 9 sect. 1 n. 24 (XII, 253): *unde libro de Gestis cum Emerito, capite primo, [Augustinus] ait, quosdam esse nobiscum praesentia corporali, qui corde sunt in parte Donati*. — Die zitierte Augustinusstelle (Gesta cum Emerito c. 2) lautet genau: *adhuc corde positi in parte Donati praesentiam nobis exhibent corporalem* (CSEL 53, PETSCHENIG, 182, 30).

Kirche deutet¹³. Die augustinische *Ecclesia mixta*, in der auch solche (dem Fleische nach) sind, die geistig draußen stehen — *carne intus, spiritu foris*¹⁴ —, gibt es für Suarez nicht. Seine Kirche ist eine ganz vom Geiste, nämlich vom Geiste des übernatürlichen Glaubens geformte Kirche.

Von da aus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß die Häretiker außerhalb der Kirche sind. Der Glaube als übernatürliche Form fehlt ihnen, mit dem Herzen sind sie „auf der Seite des Donatus“, und das entscheidet; eine andere Form als den Glauben gibt es nicht¹⁵. Auch die Taufe kommt als konstitutives Element nicht in Frage. Suarez kann zwar nicht leugnen, daß die Taufe zum Eintritt in die Kirche geboten ist. Aber sie ist nicht wesentlich notwendig; denn sie gehört mit den anderen Sakramenten zu dem Hinzugekommenen, d. h. zu „den besonderen, unwesentlichen Bedingungen, die Christus seiner Kirche hinzufügte“ und die nicht zur Substanz der Kirche“ gehören, wie ein Blick auf die Kirche, die vor Christus war, lehrt¹⁶. Übrigens war ja auch die Beschneidung, das Vorbild der Taufe, nicht das einzige Mittel, um in die Kirche einzutreten. Es gab viele Glieder der Kirche unter den Unbeschnittenen. „Die Einheit im Glauben (allein) war notwendig, ... nach dem Wort des Apostels: „Alle aßen dieselbe geistige Speise“¹⁷. Und es gibt auch jetzt noch Gläubige, die ohne die Taufe in der Kirche sind, nämlich die Katechumenen, und zwar *in re*, nicht nur *in voto*¹⁸.

Wenn im allgemeinen aber tatsächlich die Taufe es ist, die in die Kirche aufnimmt, so erklärt das Suarez daraus, daß die Taufe eine „geist-

¹³ Ebd. *Praeterea Patres communiter dicunt haereticum occultum non esse verum Christianum; ... idem autem est esse vere Christianum, et esse verum Ecclesiae membrum*, — woraus (stillschweigend) gefolgert wird, daß der nicht wahre Christ überhaupt nicht Christ und Glied der Kirche sei.

¹⁴ So heißt es an der von Suarez zitierten Stelle (s. Anm. 12): *Gesta cum Emerito c. 2* (CSEL 53, PETSCHENIG, 182, 31).

¹⁵ *De fide*, disp. 9 sect. 1 n. 21 (XII, 253): *ratio vero est, quia haeretici nullum habent actum vitae spiritualis*.

¹⁶ *De fide*, disp. 9 sect. 1 n. 18 (XII, 251): *Neque obstant in contrarium adducta; solum enim probant catechumenos non esse de Ecclesia, quantum ad eas peculiare conditiones, et veluti accidentia, quae Christus Ecclesiae superaddidit, non vero non esse quoad ea quae sunt quasi de substantia Ecclesiae, quae semper eadem fuit, quae duo sunt in Ecclesia, prout nunc est, distinguenda*.

¹⁷ *De fide*, disp. 9 sect. 4 n. 6 (XII, 260): *unitas vero sacramentorum non est simpliciter necessaria, sed unitas fidei, quae in omni statu eadem perseveravit, juxta illud ... I Corinth. 10: Omnes eandem escam spirituales manducaverunt*.

¹⁸ *De fide*, disp. 9 sect. 1 n. 18 (XII, 250): *catechumenus salvari potest, ut suppono tanquam certum, ... Neque mihi placet si dicatur ad salutem satis esse votum seu desiderium existendi in Ecclesia, si alias absolute quispiam malet extra illam*.

liche Wiedergeburt des ganzen Menschen“ ist¹⁹, die vor allem die Grundtugend des christlichen Lebens, den Glauben, umfaßt, d. h. Suarez hat nur die fruchtbare, heiligende Taufe im Auge. Diese inkorporiert Christus und damit der Kirche, jedoch auf Grund des Glaubens. Von der Taufe als solcher, die nicht mit dem Glauben verbunden ist, kann man das nicht sagen.

Es gibt für Suarez noch einen zweiten Weg, mit der Tatsache fertig zu werden, daß tatsächlich im Normalfalle die Taufe „das Tor zur Kirche“ ist: Die Taufe ist das Bekenntnis des Glaubens und dadurch, also wiederum durch den Glauben, hat sie die Kraft, der Kirche einzugliedern. Sie ist, so betrachtet, kein selbständiges Element neben dem Glauben: „Es könnte diese Ansicht — daß neben dem Glauben noch die Taufe zur Kircheneinheit erforderlich ist — mit unserem Ergebnis zusammen bestehen, wenn wir die Taufe als *confessio fidei* fassen würden“²⁰.

Aber soviel will Suarez nicht einmal zugeben. Deswegen wehrt er sich gegen den Einwand, in dem seine Gegner die Taufe mit der Klosterprofeß vergleichen, um aus diesem Vergleich abzuleiten, es könne einer ebensowenig ohne Taufe in die Kirche eintreten, wie einer ohne Profeß ins Kloster kommen kann²¹. „Diese Konsequenz muß einfachhin verneint werden“, antwortet Suarez, „denn es kann ein jeder seinen Glauben nach außen bekennen, auch vor der Taufe“²²: Wenn das Glaubensbekenntnis zur Kirchengliedschaft notwendig ist, so ist damit noch nicht die Taufe notwendig. Aber das äußere Bekenntnis ist auch gar nicht absolut erforderlich; es kann, wenigstens vorübergehend, fehlen, ohne daß deswegen die Gliedschaft geleugnet werden müßte. Grundsätzlich genügt und entscheidet die *forma invisibilis* des inneren Glaubens²³.

Suarez sieht wohl, daß er mit dieser Abstellung der Gliedschaft auf innere Faktoren zu der unsichtbaren Kirche der Reformatoren in bedenkliche Nähe gerät. Aber das schreckt ihn nicht: „Wenn wir auch zugeben,

¹⁹ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 22 (XII, 252): *Baptismus autem dicitur janua Ecclesiae, quia est regeneratio spiritualis totius hominis.*

²⁰ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 17 (XII, 250): *Possetque consistere ejusmodi sententia cum conclusione nostra si per fidei confessionem baptismum intelligeremus.*

²¹ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 17 (XII, 250): *Secundo confirmatur quia nullus ante professionem censetur pars religionis; sed baptismus est professio Christiane religionis.*

²² De fide, disp. 9 sect. 1 n. 19 (XII 251): *Ad secundam ... neganda est simpliciter consequentia, nam potest quilibet exterius profiteri fidem, etiam ante baptismum.*

²³ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 19 (XII, 251): *At quid, si ita haberet catechumenus interiorum fidem, ut nullo exteriori signo illam profiteretur, etiam occulte? Occurrendum, id vix esse moraliter possibile, eoque posito, adhuc illum fore vocandum Ecclesiae membrum, propter argumenta facta; membrum enim visibile potest interdum manere conjunctum per solam invisibilem formam.*

daß es sichtbare Zeichen der wahren Kirche geben kann, so ist doch stets der innerliche Glaube erforderlich, der weder in sich sichtbar ist noch in äußeren Zeichen hinreichend zum Vorschein kommt, da alles falsch sein kann . . . ; denn von niemanden können wir ohne göttliche Offenbarung mit Sicherheit wissen, ob der Glaube, den er äußerlich bekundet, innerlich auch vorhanden ist²⁴. Das ist gesagt vom Standpunkt der Neuerer aus. Inhaltlich hat Suarez an dieser Aussage jedoch wenig zu korrigieren. Nur die Conclusio, die von jenen daraus gezogen wird, bestreitet er. Man muß nämlich bei der Sichtbarkeitsfrage unterscheiden zwischen den einzelnen Gliedern und der Gesamtkirche. Bezüglich der einzelnen Glieder kann man über die Echtheit der äußeren Zeichen nur mit kluger Vorsicht, nicht mit unfehlbarer Sicherheit urteilen; denn „das eine oder andere Glied kann uns leicht täuschen“. Bezüglich der Gesamtkirche aber kann man unfehlbar feststellen, daß sie die wahre Kirche ist²⁵. In kühner Weise wird hier ein Vorwurf abgewiesen, der in der damaligen Zeit besonders schwer wiegen mußte, nämlich, daß die Kirche ins Innerliche und Unsichtbare verflüchtigt werde.

In späteren Schriften hat sich die Ansicht des Suarez über die Notwendigkeit der Taufe etwas gewandelt. „Es ist offenbar, daß keiner wirklich (*in re ipsa*) in dieser (neutestamentlichen) Kirche ist, der nicht die Taufe empfangen hat“²⁶. Für die Katechumenen wird dementsprechend nicht mehr beansprucht, daß sie *in re* in der Kirche seien, es genügt für sie ein „Eintreten dem Wunsch und Willen nach“²⁷. In die Definition der Kirche ist die Taufe einbezogen: „Die Kirche ist die Gemeinschaft der Gläubigen, die in der Taufe ihren Glauben gelobt haben“²⁸. An einer Stelle

²⁴ De fide, disp. 9 sect. 8 n. 2 (XII, 273): *etsi demus posse dari signa visibilia vere Ecclesiae, semper tamen requiritur interior fides, quae neque in se visibilis est, neque in externis signis satis ostenditur, cum omnia falsa esse possint, ut in unoquoque hominum apertius constat; de nullo enim sine Dei revelatione possumus certo scire interiorem fidem quam exterius profitetur.*

²⁵ De fide, disp. 9, sect. 8 n. 6 (XII, 274): *de singulis quidem membris, quando adsunt talia signa vere religionis et obedientiae ecclesiasticae, prudenter judicare possumus vere esse membra Ecclesiae, quamvis non certitudine prorsus infallibili; de toto autem corpore, non solum prudenter, sed infallibiliter etiam judicamus esse veram Ecclesiam, quia licet facile posset unum vel aliud membrum nos decipere, non tamen corpus universum.*

²⁶ De fide, disp. 12 sect. 4 n. 22 (XII, 359): *Estque manifestum, quia nullus est in re ipsa intra hanc Ecclesiam, nisi baptizatus sit.* — Die Abfassung der disp. 12 liegt nach Spanedda *L'ecclesiologia di Francesco Suarez*, theol. Diss., Pont. Univ. Gregoriana, Sassari 1937, 52, dreißig Jahre nach dem ersten Vortrag der disp. 9.

²⁷ Ebd. *nemo salvari potest, nisi hanc Christi Ecclesiam in re, vel in voto saltem et desiderio ingrediatur*, so heißt es von der neutestamentlichen Kirche.

²⁸ De fide, disp. 5 sect. 6 n. 1 (XII, 154): *de ratione huius [neutestamentlichen] Ecclesiae est, ut sit congregatio fidelium, qui in Baptismo fidem suam professi sunt.*

scheint Suarez sogar die Taufe nicht nur als notwendig, sondern als eigentlich eingliedernd hinzustellen: „Die Einverleibung in Christus... wird der Taufe zugeschrieben kraft der Gnade und der Liebe, durch die der Mensch geistigerweise mit Christus vereinigt wird; ebenso kraft des Charakters, durch den in besonderer Weise bezeichnet wird, daß einer Glied Christi und der Kirche ist, die sein Leib ist. Und daher sagt der heilige Thomas..., daß der Mensch einerseits durch Glaube und Gnade ein geistiges Glied Christi wird, daß er dadurch aber auch — da Glaube und Gnade durch dieses sichtbare Sakrament empfangen werden — in gewisser Weise auf körperhafte und sichtbare Art eingegliedert wird; denn er wird ein sichtbares Glied Christi und wird fähig des in gewisser Weise sinnenhaften Gnadenzustromes, der vom Haupte Christus kommt, und zwar durch sinnenhafte Sakramente“.²⁹

Der erste Satz von der geistigen Gliedschaft, die die Taufe gibt, liegt ganz in der Linie der oben behandelten These der (frühen) *disputatio 9 de fide*: „Die Taufe wird das Tor zur Kirche genannt, weil sie eine geistliche Wiedergeburt des ganzen Menschen ist“³⁰. Die fruchtbare „Voll-Taufe“ gibt die Gliedschaft. Die dann folgenden Ausführungen enthalten so viele Einschränkungen, daß von der Aussage, die Taufe gliedere in die Kirche ein, im Kerne nichts übrig bleibt. Zunächst wird gesagt, daß der Charakter insofern Grund der Gliedschaft ist, als er diese bezeichnet — denn der Relativsatz *per quem* hat den Sinn einer Einschränkung —; der Charakter bezeichnet, daß einer Glied ist, er macht nicht zum Glied. Sodann wird zugegeben, daß die Gliedschaft eigentlich eine geistige Wirklichkeit ist und aus Glaube und Gnade stammt. Insofern diese aber tatsächlich in der Taufe empfangen werden (*ut accepta per hoc sacramentum visibile*), entsteht auch ein Zusammenhang zwischen Gliedschaft und Taufe. Der Zusammenhang wirkt sich darin aus, daß die Taufe der Gliedschaft eine gewisse Sichtbarkeit verleiht, vor allem weil der Charakter die Hinordnung auf die übrigen Sakramente gibt. Die Gliedschaft selbst kommt aus dem Glauben, die Taufe gibt nur eine Modalität hinzu. Was den Kirchenbegriff des älteren Suarez von dem des jüngeren unter-

²⁹ De sacramentis (Commentaria ac Disputationes in 3. partem D. Thomae) P. 1 comm. in q. 69 art. 5, Op. omnia XX, Paris 1866, 465: *incorporari Christo... tribuitur baptismo, ratione gratiae, et charitatis, per quam homo unitur spiritaliter Christo. Item, ratione characteris, per quem speciali modo consignatur, ut sit membrum Christi et Ecclesiae, quae est corpus eius: et ideo recte dicit S. Thomas in solutione ad primum quod licet per fidem, et gratiam fiat homo spirituale membrum Christi, tamen per illa, ut accepta per hoc sacramentum visibile, quodammodo incorporatur ei, corporaliter et visibiliter, quia fit membrum Christi visibile, et fit capax influxus quodammodo sensibilis, provenientis a capite Christo per sacramenta sensibilia.*

³⁰ S. o. Anm. 19.

scheidet, ist nicht eine stärkere Einbeziehung des sakramentalen Elementes, sondern eine stärkere Berücksichtigung der Sichtbarkeit der Kirche.

Der Punkt, mit dem Suarez sich am eingehendsten befaßt, ist die Frage, wie das Verhältnis von Taufcharakter und Kirchengliedschaft zu bestimmen sei. Suarez findet bei Alfons von Castro und Cajetan die Behauptung, der Charakter sei die notwendige und konstitutive Form der Kirche und daher seien die Häretiker zur Kirche zu rechnen³¹. Dem wird die These entgegengestellt: Der Charakter ist seiner Natur nach nicht fähig, jemanden zum Glied der Kirche zu machen; denn er ist nicht ein aktives Prinzip des übernatürlichen Lebens, wie es der Glaube, auch noch der unfruchtbare, ist, sondern nur ein Zeichen und eine „passive Befähigung, die anderen Sakramente zu empfangen“³². Und wenn Castro darauf hinweist, daß ein Häretiker Weihewalt und vielleicht sogar Jurisdiktionsgewalt besitzen könne, so läßt sich daraus nichts entnehmen über das Glied-Sein oder Nicht-Glied-Sein des Häretikers: „Man kann in einem Glied der Kirche zwei Dinge in Betracht ziehen, erstens das Glied-Sein selbst (*ipsum esse membri*) und die Form, die das Glied mit den anderen Gliedern verbindet, zweitens die Vollmacht und Betätigung des Gliedes. Dieses Zweite kann von dem Ersten getrennt werden, weil Gott den Charakter unabhängig vom Glauben verleiht, und so ist es möglich, daß ein Akt, der ein eigentlich kirchlicher Akt ist, gültig und in gebührender Weise auch von einem gesetzt wird, der außerhalb der Kirche ist“³³.

Es wird hier klar unterschieden zwischen Vollmacht in der Kirche, die Suarez unter der Bezeichnung *potestas et actio* zusammenfaßt, und Glied-Sein in der Kirche. Jener Bereich wird durch den sakramentalen Charakter erschlossen, und zwar ausschließlich durch ihn. Der Glaube ist hier nicht zuständig. Andererseits aber greift der Charakter nicht über dieses Gebiet hinaus; das Glied-Sein kann er nicht erschließen. Dieses ist eine neue, völlig andere Realität, allein dem Glauben zugeordnet.

³¹ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 20 (XII, 251): *Volunt igitur nonnulli baptizatos haereticos omnes esse membra Ecclesiae, atque adeo non fidem, sed characterem esse formam necessariam et constituentem corpus Ecclesiae.*

³² De fide, disp. 9 sect. 1 n. 22 (XII, 252): *character non est proprie principium vitae spiritualis, sed signum quoddam, et quasi potestas passiva ad recipienda caetera sacramenta.*

³³ Ebd.: *potest enim in membro Ecclesiae, quod aliquam etiam potestatem habet, considerari, primo ipsum esse membri, et forma qua coniungitur cum ceteris membris; secundo potestas et actio eius: hoc secundum separari potest a primo, quia Deus confert characterem independentem a fide, et ita contingere potest actionem, quae est propria Ecclesiae, rite et debite fieri, etiam ab eo, qui est extra Ecclesiam.*

Man kann beide Gebiete nicht nur begrifflich voneinander scheiden, sondern Suarez sieht sie auch in der Wirklichkeit getrennt. Auf der einen Seite hat er das Beispiel der Katechumenen. Sie besitzen (wenigstens nach seiner frühen Ansicht) die Gliedschaft, haben aber keine Rechte in der Kirche, und die Kirche hat kein Recht über sie, weil sie zwar den Glauben, nicht aber den Taufcharakter besitzen³⁴. Auf der anderen Seite steht der Fall der Häretiker. Sie besitzen Rechte oder wenigstens Befähigungen und sie unterliegen vor allem der Gewalt und dem Gesetz der Kirche³⁵, aber die sind nicht Glieder. Beide Bereiche können überhaupt nicht in einen inneren Zusammenhang gebracht werden. Das Prinzip *operari sequitur esse* ist nicht anwendbar, denn das *operari* hat sein eigenes Seins-Fundament (den sakramentalen Charakter) und kann daher ohne das *esse membri* bestehen. Auch der Gegensatz aktiv-passiv paßt nicht adäquat. Aktiv ist der Glaube, aber nur bezüglich der Gliedschaft, und die Kategorie passiv kann auf die Gliedschaft gar nicht angewendet werden. Passivität gibt es nur im Bereich des Taufcharakters, insofern er eine bleibende Fähigkeit ist, andere Sakramente zu empfangen³⁶ und insofern der Getaufte der kirchlichen Jurisdiktion unterworfen ist³⁷.

So versteht man auch, daß Suarez in der Frage des *papa haereticus* die entgegengesetzte Lösung wie Torquemada gibt trotz derselben Konzeption, die beide von der Gliedschaft haben. „Der Papst wird in keinem Fall, auch nicht in dem der Häresie, seiner Würde und Vollmacht unmitttelbar von Gott entkleidet ohne Gericht und Entscheidung der Menschen³⁸.“ Die Häresie als ein Versagen im Glauben berührt die Gliedschaft, nicht aber die Jurisdiktion. Die Häresie zieht deswegen nicht von Natur aus die Exkommunikation (mit ihren Rechtsfolgen) nach sich. Diese ist vielmehr eine strafrechtliche Maßnahme der Kirche und tritt auf Grund kirchlicher Verfügung (freilich *ipso facto*) ein³⁹. Der theoretische Grund

³⁴ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 19 (XII, 251): *catechumenos non ita esse de Ecclesia a Christo instituta, ut jus habeant ad sacramenta, vel teneantur obedire legibus Ecclesiae, etc.*

³⁵ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 20 (XII, 251): *Ecclesia non potest punire eos, qui sunt extra ipsam; potest autem punire haereticos. Secundo, haeritici exercent veros actus ordinis, nimirum consecrandi, et forte jurisdictionis in aliquo eventu, veluti si Episcopus aut etiam Papa in haeresim incidat, permittaturque gubernare.*

³⁶ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 22 (XII, 252): *character ... est quasi potestas passiva ad recipienda caetera sacramenta.*

³⁷ S. u. Anm. 48.

³⁸ De fide, disp. 10 sect. 6 n. 3 (XII, 316) dico secundo: *in nullo casu, etiam haeresis, privatur Pontifex sua dignitate et potestate immediate ab ipso Deo, absque hominum praeiudicio et sententia.*

ist auf der einen Seite: „Weil der Glaube nicht mit unbedingter Notwendigkeit die Grundlage der kirchlichen Jurisdiktion ist“⁴⁰; auf der anderen Seite: „Der Charakter genügt, daß Gott durch abgeschnittene und getrennte Glieder wirken kann“⁴¹.“ Als Beweis werden angeführt die Absolutionsvollmacht des häretischen Priesters im äußersten Notfall und die Tatsache, daß sonst auch die innere Häresie die Jurisdiktion beenden würde, selbst beim Papst, da auch sie ein wirklicher Ausfall des Glaubens ist und darum aus der Kirche ausschließt⁴², endlich die Praxis der alten Kirche, die zurückkehrenden häretischen Bischöfen keine neue Jurisdiktion verlieh⁴³.

Es gibt zwar auch Stellen, die erkennen lassen, daß Suarez mit diesem „Selbststand“ der Jurisdiktion nicht ganz sicher war: „etwas anderes ist das Glied-Sein, von dem wir handeln, etwas anderes ist das Besitzen und Bewahren kirchlicher Gewalt und Jurisdiktion; diese kann vielleicht auch in einem Nicht-Glied... bewahrt werden“⁴⁴.

Neben dem Einwand, daß die Häretiker kirchliche Vollmacht besäßen und deshalb nicht gänzlich außerhalb der Kirche sein könnten, stellt sich Suarez auch dem anderen Argument seiner Gegner: Die Kirche straft die Häretiker, also können diese auf Grund von 1 Kor 5,12 nicht „draußen“ sein. Denn sind sie draußen, wie kann die Kirche dann gegen sie vorgehen? „An zweiter Stelle argumentiert man folgendermaßen: Paulus sagt, daß die, die draußen sind, ihn nichts angehen...; denn die Gewalt darf, um gerecht zu sein, sich nur auf den Untergebenen richten. Wo aber keine

³⁹ De fide, disp. 21 sect. 5 n. 12 (XII, 553): *Duobus enim modis intelligi potest privari haereticum jurisdictione, scilicet, vel ex vi ipsius haeresis, nulla interveniente punitione Ecclesiae, vel ex peculiari lege poenali Ecclesiae*, und ebd. n. 15 (XII, 554) wird der zweiten Möglichkeit der Vorzug gegeben: *Dicendum ergo est haereticum privari hac jurisdictione per Ecclesiam, hanc poenam imponentem*.

⁴⁰ De fide, disp. 21 sect. 5 n. 14 (XII, 554): *Ratio est, quia fides non est fundamentum omnino necessarium jurisdictionis ecclesiasticae*.

⁴¹ Ebd.: *sufficit character, et Deus operari potest per membra praecisa et separata, praesertim quia haereticus semper manet sub jurisdictione Ecclesiae, et ita etiam durat capax illius*.

⁴² De fide, disp. 21 sect. 5 n. 14 (XII, 554): *probatur primo, quia absolutio data ab haeretico in extrema necessitate est valida... Secundo, quia alias per haeresim mentalem amitteretur jurisdictio, etiam pontificalis*.

⁴³ Ebd.: *repugnat antiquae Ecclesiae consuetudini, quae Episcopos haereticos... aliquando in suis muneribus et dignitatibus recipiebat sine nova episcopatus concessione*.

⁴⁴ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 25 (XII, 253): *aliud est membrum esse Ecclesiae, de quo agimus, aliud retinere et conservare potestatem ecclesiasticam et jurisdictionem, quae forte in non membro... conservari potest*.

Jurisdiktion ist, ist auch kein Untergebenenverhältnis⁴⁵.“ Der so formulierte Einwand ist leicht zu beantworten, ja er trägt die Antwort schon in sich mit der scharfen Trennung von Gliedschaft und Untertanschaft. Es kann nicht von dem einen auf das andere geschlossen werden. Weder bedeutet das Draußenstehen ein Freisein von dem rechtlichen Anspruch der Kirche, noch ergibt die Tatsache des kirchlichen Vorgehens ein Drinnensein. Die Gliedschaft ist von der rechtlichen Zuständigkeitsfrage unabhängig. In dem Traktat *De sacramentis* leitet Suarez aus 1 Kor 5, 12 immerhin soviel ab, daß die Ungetauften nicht der kirchlichen Jurisdiktion unterstehen, weil sie nicht Glieder sind⁴⁶. Von den Häretikern schweigt er jedoch. Sie kommen vielmehr zur Sprache in der *disputatio 9 De fide* und einmal in dem jüngeren Traktat *De legibus*.

An der ersten Stelle sucht Suarez dem Schriftwort 1 Kor 5, 12 gerecht zu werden mit der Unterscheidung zwischen aktueller und gewesener Gliedschaft⁴⁷. Der Häretiker ist Glied gewesen und von da aus ist noch die Jurisdiktion über ihn vorhanden: „Er bleibt gleichsam in einem Schutzverhältnis und unter der Gewalt der Kirche, deren Glied er gewesen ist.“ Weniger freundlich klingt die andere Begründung: „Weil er jedoch der Kirche (durch seinen Abfall) Unrecht zugefügt hat, bleibt er unter ihrer Jurisdiktion.“ Mit aller Klarheit wird jedoch herausgestellt, daß von einer aktuellen Gliedschaft nicht die Rede sein kann, „da der Häretiker nicht die der Kirche eigene Form besitzt“. Er ist also draußen, und die Schwierigkeit des Textes bleibt unaufgelöst.

Die zweite Stelle geht davon aus, daß die Ungetauften der Kirche nicht unterstellt sind, „weil sie weder Glieder der Kirche sind, noch die Grundlage des Unterworfenseins unter die kirchliche Jurisdiktion haben⁴⁸“. Man könnte daraus ableiten wollen, daß also auch die Häretiker der Kirche

⁴⁵ *De fide*, disp. 20 sect. 3 n. 4 (XII, 510): *Secundo argumentatur, quia Paulus, 1 ad Cor. 5... dixit de his qui foris sunt, nihil ad se pertinere... quia ut coactio sit justa, debet esse circa subditum, et ubi non est jurisdictio, non est subjectio.*

⁴⁶ *De sacramentis*, P. 1 disp. 31 sect. 2 n. 5 (XX, 596): *et illo Pauli ad 1 ad Cor. 5, De his, qui foris sunt, nihil ad nos... colligunt omnes Doctores Ecclesiam non habere jurisdictionem in eos, qui non sunt membra Ecclesiae visibiles, qualis a Christo est instituta, cuius modi membra sunt solum homines baptizati.*

⁴⁷ *De fide*, disp. 9 sect. 1 n. 22 (XII, 252): *respondeo haeticum esse veluti partem abscissam, quae licet non sit membrum, verumtamen manet quasi sub tutela et postetate ipsius, cuius fuit membrum: sic ergo haeticus, quia sese praescindit ab Ecclesia, et propria eius forma caret, membrum non est: quia tamen injuriam Ecclesiae fecit, sub illius jurisdictione manet.*

⁴⁸ *De Legibus*, Lib. IV c. 19 n. 2, *Opera omnia* V, Paris 1856, 406: *ratio est, quia infideles non sunt Ecclesiae membra... et ideo licet possint obligari legibus civilibus... legibus tamen Ecclesiae non obligantur, quia nec sunt membra Ecclesiae, ut Ecclesia est, nec habent fundamentum subjectionis ad ecclesiasti-*

nicht verpflichtet sind, da auch sie nicht Glieder sind und nicht die Grundlage des Glaubens haben. Ein solcher Schluß wäre jedoch falsch, antwortet Suarez; „denn die Häretiker behalten den Taufcharakter, und dieser ist die Grundlage ihrer Unterwerfung unter die Kirche“. Weil sie dieses „Zeichen der kirchlichen Jurisdiktion“ unauslöschlich in sich tragen, können sie jederzeit zur Rückkehr in die Kirche gezwungen werden. Die Kirche hat ein erworbenes Recht auf sie, und der Abfall vom Glauben kann an dieser Rechtslage nichts ändern. Denn der Glaube ist nicht das Fundament der kirchlichen Jurisdiktion, er bestimmt nur die Zugehörigkeit zur Kirche. Die Häresie hebt infolgedessen die Gliedschaft in der Kirche, nicht aber das Unterworfenensein unter die Kirche auf. Sie nimmt das *membrum esse*, nicht hingegen das *subditum esse*.

Werden beide Bereiche jedoch so scharf voneinander abgesetzt, so ergibt sich keine Möglichkeit, das Pauluswort 1 Kor 5, 12 befriedigend zu erklären. In irgendeiner Weise muß dem Häretiker eine Zugehörigkeit zur Kirche zuerkannt werden, damit er nach Paulus zu Recht gerichtet werden kann. Es ist zunächst wieder der Hinweis auf die *gewesene Gliedschaft*, der die harte Verneinung der Zugehörigkeit mildert: „Mögen sie nach dem gegenwärtigen Status (der Kirche) auch nicht im absoluten Sinn Glieder sein, so sind sie doch einmal Glieder gewesen“⁴⁹. Darüber hinaus gibt Suarez aber zu, daß der Taufcharakter in gewissem Sinne ein Anfang von kirchlicher Gliedschaft ist — *ratione illius [characteris] veluti inchoationem quandam habent membrorum Ecclesiae* —. Die Häretiker tragen also in sich nicht nur einen Hinweis auf die gewesene Gliedschaft, sondern auch einen Ansatz zur Gliedschaft, und zwar durch den Taufcharakter. Die strenge Abgrenzung von Charakter und Zugehörigkeit ist nicht aufrecht erhalten; denn wenn der Charakter ein Anfang der Gliedschaft genannt werden kann, liegt er in der Linie der Gliedschaft.

Zusammenfassend kann jedoch gesagt werden, daß die Zugeständnisse gegen die verneinenden Aussagen im ganzen nicht aufkommen. Das wird noch deutlicher, wenn man die Lage der Häretiker mit der der Schismatiker und Exkommunizierten vergleicht. Die Vorläufer des Suarez

cam jurisdictionem. Dices, ergo neque haeretici obligantur iis legibus, quia illi etiam non sunt membra Ecclesiae, neque habent fundamentum fidei, sine quo praecepta ecclesiastica ... nec fructuose, nec vere observari possunt. Respondeo negando consequentiam ... quia (haeretici) sunt vere subjecti ecclesiasticae jurisdictioni: nam retinent characterem baptismalem, quod est fundamentum huius subjectionis. Et licet secundum praesentem statum non sint absolute membra, tamen aliquando fuerunt membra et contra ius Ecclesiae acquisitum, deliquerunt, se ab illa separando, semperque ad illam redire cogi possunt, quia signum ecclesiasticae jurisdictionis semper in se retinent, et ratione illius veluti inchoationem quandam habent membrorum Ecclesiae. Unde fit, ut eius praeceptis obligentur.

⁴⁹ Ebd.

hatten Häretiker und Schismatiker als eine Kategorie behandelt und auch für die Exkommunizierten keine bessere *Conditio* gefunden, vielleicht deswegen, weil sie neben dem Glauben tatsächlich andere Elemente mehr oder weniger einschlossen. Selbst Torquemada spricht den Schismatikern die Kirchengliedschaft ab, und zwar mit der recht gewundenen Erklärung: sie besitzen zwar den Glauben (müßten also nach dem Glaubenssystem zur Kirche gerechnet werden), sie leben aber nicht nach dem Glauben⁵⁰. Wollte man mit diesem Grundsatz Ernst machen, so müßten auch die Sünder als ausgeschlossen gelten; denn auch sie leben nicht nach dem Glauben.

Das „reine“ System des Suarez aber mit seiner strengen Ausschließlichkeit des *omnes et soli fideles*⁵¹ zieht zwischen den Häretikern einerseits und den Schismatikern und Exkommunizierten andererseits einen Trennungsstrich. Jene sind nicht Glieder, diese müssen Glieder genannt werden. Das ist für Suarez so sicher, daß er annehmen möchte, der Standpunkt der Gegner beruhe nur auf einer anderen Ausdrucksweise. Denn die Begründung scheint absolut zwingend zu sein: Die den wahren Glauben haben, sind Glieder Christi, also sind sie auch Glieder der Kirche⁵². (In dieser Reihenfolge der Wirkungen: Glied Christi, also Glied der Kirche, und nicht umgekehrt, spricht sich die Grundkonzeption des Suarez vielleicht am deutlichsten aus.) Der erste Satz bedarf keines Beweises; denn der Glaube ist ja eine übernatürliche Wirkung, die von Christus ausgeht und deshalb an ihn bindet. Inwiefern aber genügt der Glaube, die Schismatiker und Exkommunizierten auch mit der Kirche in Verbindung zu halten? Suarez antwortet: „Sie haben die wesentliche Verbindung mit den übrigen Gliedern, nämlich durch den Glauben. . . . Und auf dieselbe Weise sind sie mit dem Oberhaupt der Kirche, dem Stellvertreter Christi verbunden⁵³.“ Wieviel Suarez dem Glauben zuschreibt, wird an dem Fall des Schismatikers besonders klar: Derjenige, der dem Papst den Gehorsam versagt oder sogar diesem konkreten Papst die

⁵⁰ Torquemada, *Summa de Ecclesia*, Lib. IV c. 1, Venedig 1561, fol. 361v: *Scismatici autem dissensionibus suis iniquis a fraterna charitate dissolvunt quamvis ea credunt quae credimus. Vera credentes non ita vivunt ut credunt. Quapropter nec haeretici nec scismatici pertinent ad ecclesiam.*

⁵¹ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 5 (XII, 246): *Ex definitione tamen data haec brevis et generalis regula colligi videtur, nimirum omnes qui fidem habent, Ecclesiae membra esse, omnes vero qui illa carent extra Ecclesiam constitui.*

⁵² De fide, disp. 9 sect. 1 n. 14 (XII, 249): *At enim modus hic loquendi, de quo forte est tota quaestio magis quam de re, mihi non satis probatur. . . . Primo quia qui veram fidem retinent, sunt membra Christi, nam ab illo recipiunt influxum. . . . ergo et Ecclesiae.*

⁵³ Ebd.: *Secundo quia revera habent essentialem conjunctionem cum caeteris membris; haec enim per fidem fit. . . . Et ad eundem modum sunt uniti cum capite Christi Vicario.*

Rechtmäßigkeit abspricht, ohne die göttliche Einrichtung des Papsttums als solche zu bezweifeln, ist dennoch mit dem Papst verbunden, und zwar durch den Glauben, gehört also zur Kirche⁵⁴.

Einfacher liegt der Fall bei den Exkommunizierten; „denn in ihnen bleibt nicht nur der Glaube und das Glaubensbekenntnis, sondern auch die Verbindung mit dem Haupt⁵⁵“. Was ihnen fehlt, ist das rechte Verhältnis zu den übrigen Gliedern. Dieses fehlt jedoch nicht ganz; denn auch von den Exkommunizierten gilt, daß sie die wesentliche Verbindung mit den übrigen Gliedern haben, und zwar durch den Glauben. „Sie sind der Gemeinschaft mit den anderen Gliedern beraubt, nicht des Glied-Seins selbst⁵⁶“. Deutlicher heißt es an einer anderen Stelle, daß sie das Recht verlieren, die Verbundenheit mit der Kirche zu betätigen⁵⁷. Das Recht auf die Gemeinschaft, d. h. auf Betätigung der Gemeinschaft hat seinen letzten Grund in der Taufe und dem Taufcharakter⁵⁸ und kann daher auch gar nicht völlig verlorengehen; nur das *jus proximum et morale* wird durch die Exkommunikation entzogen⁵⁹. Gemeinschaft ist hier verstanden als *communio sacramentorum* und als das sichtbare kirchliche Leben überhaupt. Diese Gemeinschaft aber konnte Suarez als unwesentlich bezeichnen, weil ihm von dem Begriff der vorchristlich-christlichen Kirche her feststand, daß „die sakramentale Einheit nicht schlechthin notwendig ist“⁶⁰. Kann sie nicht betätigt werden, so berührt das nicht die wesentliche, innere Verbundenheit der Gläubigen unter-

⁵⁴ Ebd.: *Scismaticus, de quo loquimur, ... non negat in Ecclesia unum supremum caput esse debere, sed negat hunc hominem in individuo esse hujusmodi, caput; quod sine haeresi potest interdum negari, ... quod non est satis ut extra Ecclesiam constituitur.*

⁵⁵ Ebd.: *Tandem haec omnia fortius procedunt de excommunicatis non scismaticis; in illis enim non solum fides et professio eius permanet, sed etiam unio cum capite.*

⁵⁶ Ebd.: *Solum ergo privantur quoad communionem cum aliis membris, non quoad ipsum esse membri.*

⁵⁷ De censuris, disp. 8 sect. 1 n. 3, Op. omnia XIII, Paris 1866, 251: *Nunc satis sit dicere, non ita ejici fidelem ab Ecclesia per excommunicationem, quin ille maneat subjectus ratione characteris, et unitus per fidem, si alioqui illam non amittit; sed solum quia privatur dicto jure morali ad utendum Ecclesiastica communicatione et participatione.*

⁵⁸ De censuris, disp. 8 sect. 1 n. 2 (XXIII, 251): *nam haec potestas seu jus communionis per baptismum, seu characterem baptismalem comparatur.*

⁵⁹ De censuris, disp. 8 sect. 1 n. 3 (XXIII, 251): *Addo vero ulterius... excommunicationis censuram non privare solum actu, sed iure etiam communicandi, non quidem iure illo passivo, et quasi fundamentali, quod consistit in characteris baptismali, sed jure proximo, et morali, quod fidelis habet ad hujusmodi communionem.*

⁶⁰ De fide, disp. 9 sect. 4 n. 6 (XII, 260): *Responsio haec est: unitas vero sacramentorum non est simpliciter necessaria, sed unitas fidei, quae in omni statu eadem perseveravit.*

einander, die durch den Glauben zustande kommt. Die Behinderung der Gemeinschaftsrechte berührt nicht die Frage der Zugehörigkeit zu dieser Gemeinschaft.

Der Schismatiker und der Exkommunizierte sind also nicht im eigentlichen Sinne ausgeschieden, sondern nur getrennt; sie sind nicht Heiden, sondern sollen nur „wie Heiden gehalten werden“. Was ihnen fehlt, ist nicht die Kirche, sondern das *consortium*, der Schoß, die *communio* der Kirche, wie die Väter sagen. Sie sind wie Bürger, denen der Umgang und traute Verkehr mit den Mitbürgern gesperrt ist. Sie sind außerhalb der Kirche nur „in gewisser Beziehung“; „*simpliciter* aber gehören sie zur substanziellen Einheit der Kirche“⁶¹.

Rückschauend erkennt man von hier aus die viel schlechtere Lage der Häretiker. Sie sind einfach außerhalb der Kirche. Was ihnen fehlt ist die Kirche in ihrem Kern (*unitas substantialis*). Der Häretiker ist Nichtbürger und wesentlich dem Heiden gleich. Wo Häresie vorliegt, wird von einem eigentlichen Ausscheiden aus der Kirche gesprochen, d. h. es ist ein radikales und vollständiges Herausfallen aus der Kirche gegeben.

Mit Suarez hat das ekklesiologische System, das den Glauben zum Prinzip der Kirche macht, seinen Höhepunkt erreicht. Es wird in derselben Zeit nochmals dargestellt von Gregor von Valentia, einem Mitschüler und Ordensgenossen des Suarez, aber weniger ausführlich und ohne bedeutende Weiterentwicklung⁶². Inhaltlich war auch eine Weiterentwicklung auf derselben Linie nicht mehr möglich. Die Vereinheitlichung des Gliedbegriffes und damit des Kirchenbegriffes ist bei Suarez soweit getrieben, daß sie mit der katholischen Tradition nicht leicht zu vereinbaren ist. Die Väter übertreiben, so verteidigt sich Suarez, indem sie die

⁶¹ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 16 (XII, 250): *numquam enim Patres docent excommunicatos constitui extra Ecclesiam, sed separari a communicatione Ecclesiae; potest autem fieri ut civis permaneat quispiam alicujus reipublicae, et tamen arceatur a consortio et familiaritate convivium. Quapropter excommunicatus non dicitur habendus ethnicus simpliciter sed tamquam ethnicus, quantum ad communicationem cum aliis... Quando autem excommunicatio propter haeresim fertur, tunc proprie praescindere dicitur ab Ecclesia excommunicatum, ... denique si alicubi reperiatur excommunicatum vel scismaticum esse extra Ecclesiam, intelligendum erit secundum quid, et comparatione facta ad caetera membra, ut in simili de peccatoribus supra dicebamus; simpliciter vero pertinent ad unitatem substantialem Ecclesiae. — Vgl. auch De censuris, disp. 8 sect. 1 n. 3 (XXIII, 251), wo für das Verständnis der in der kirchlichen Tradition sich findenden Ausdrücke wie „*A gremio sanctae matris Ecclesiae, et consortio totius Christianitatis eliminamus*“ auf den Traktat De fide verwiesen wird.*

⁶² Über die Kirche handelt Gregor von Valentia ausführlich, wenn auch in knapper, zusammenfassender Darstellung in dem Traktat *Analysis fidei catholicae*, lib. VI, in *De rebus fidei hoc tempore controversis*, Lyon 1591. Die Lehre von der Kirche kommt ebenfalls zur Sprache in *De efficacia Sacramentorum*, lib. unus, ebd. 344–355, und in *Commentariorum Theologicorum*, IV, Paris 1609 disp. 4 q. 4: *De effectibus Baptismi*.

Sünder so weit von der Kirche absetzen⁶³. Wo der Glaube ist, da verwirklicht sich für Suarez die Kirche, und es kann ihr nichts Wesentliches fehlen. Die Grenze zwischen guten und sündigen Gläubigen verliert ihre Bedeutung. Das Sünderproblem ist „eingeebnet“. Noch bedeutsamer als diese Vereinheitlichung ist aber die *Verselbständigung* des Gliedbegriffes. Etwas anderes ist die Gliedschaft, etwas anderes sind die Befähigungen und Zuständigkeiten in der sakramentalen und rechtlichen Ordnung. Das statische Gefüge des Rechtlichen kann die lebendige Dynamik des Glaubensvollzuges niemals ersetzen. *Membrum* und *subditus* können nicht vertauscht werden. Es kann einer der Ordnung der Kirche unterworfen und sogar vom Amt der Kirche bevollmächtigt sein, ohne daß er in dem inneren, geistigen Raum der Kirche wohnt, der von dem Glauben ausgefüllt ist.

⁶³ De fide, disp. 9 sect. 1 n. 12 (XII, 248): *Patres interdum . . . ad exaggerandum miserum peccatorum statum, illos videntur constituere extra Ecclesiam.*

Die Bedeutung der Sozialwissenschaft für die Moralthologie

Von Dr. L. H. Adolph G e c k, Königswinter

Einleitung

Wer von der Einheit des Lebens überzeugt ist, der kann vernünftigerweise nicht an der Einheit der Wissenschaft zweifeln. Denn jede Wissenschaft hat es ja irgendwie mit dem Leben zu tun, will das Leben unter irgendeinem Aspekt oder in irgendeinem Ausschnitt behandeln. So verschieden auch die Gegenstandsbereiche der einzelnen Wissenschaften sein mögen, so stehen sie doch in einem geistig-gliedhaften oder geistig-organischen Zusammenhang und bringen Einzelerkenntnisse, die nur durch Vereinheitlichung zur Erfassung des ganzen Seins führen, stehen also im Dienste der Einheit der Erkenntnis.

Zwar mag man heutzutage durchaus die Frage stellen, ob die Wissenschaft, so wie sie sich zur Zeit darbietet, eine Einheit ist. Aber das bedeutet nur ein In-Frage-Stellen, ob die repräsentative Wissenschaft von heute tatsächlich echte Wissenschaft ist, ob diese mehr ist als ein spezielles oder fachliches Wissen — das sich auch bei Nichtwissenschaftlern, etwa als reiche Erfahrung, finden läßt, aber nicht vereinzelt auch bei Fachvertretern der Wissenschaftler an Universitäten, wenngleich in etwa verschiedener Gestalt —. Es bedeutet nicht ein In-Frage-Stellen, daß die Wissenschaft ihrer Idee wie ihrer Aufgabe nach eine Einheit ausmacht und in ihren Ergebnissen der Einheit entsprechen muß.

Aus dieser Sicht darf für alle Einzelwissenschaften ein mehr oder minder enger oder weitläufiger Zusammenhang und eine entsprechende Bedeutung der einzelnen Wissenschaften füreinander angenommen werden.

Wenn dem so ist, kann die Zusammenstellung von Sozialwissenschaft und Theologie — oder auch nur einzelner ihrer Zweige — nicht mehr grundsätzlich überraschen. Überraschen sollte eigentlich, daß bislang diesem Zusammenhang aller Wissenschaft in den konkreten Einzelfällen wohl viel zu wenig entsprochen wurde. Jedenfalls muß ebenso die Bedeutung der Sozialwissenschaft für die Theologie wie der Theologie für die Sozialwissenschaft¹ ins Auge gefaßt werden um der Einheit der Wissenschaft willen.

Die Theologie in ihrer traditionellen Gestalt als christliche Heilstheologie ist eine Lebenswissenschaft, welche das Leben Gottes und Seiner Schöpfung, insbesondere der Menschen — der einzelnen wie der ver-

¹ In diesem Zusammenhange ist interessant, daß Eduard Heimann am 22. Juli 1957 in der Bonner Universität einen Vortrag hielt über das Thema „Die christlichen Grundlagen der Sozialwissenschaft“ —, allerdings ohne daß der bekannte Sozialpolitiker das Thema in unserem spezifischen Sinne angriff.

gemeinschafteten — in ihren Beziehungen zum Gegenstand hat. Das Leben der Menschen als Zusammenleben ist aber auch der eigentliche Gegenstand der Sozialwissenschaft. Daher leuchtet schon sozusagen auf den ersten Blick die Bedeutung der Sozialwissenschaft für die Theologie wie grundsätzlich so auch tatsächlich auf.

Zwar lassen sich Sozialwissenschaft und Theologie als Wissenschaften verschiedener Art begreifen, die Sozialwissenschaft als bloße Vernunftwissenschaft — d. h. als Wissenschaft, welche sich ausschließlich auf Vernunft Erkenntnisse stützt —, die Theologie als Offenbarungswissenschaft — d. h. als Wissenschaft, welche sich auf unmittelbare oder mittelbare, auf übernatürliche oder natürliche göttliche Kundgaben im Zusammenhang mit natürlicher oder vernunftgemäßer Erkenntnis aufbaut. Trotzdem wird dadurch die gegenseitige Bedeutsamkeit von Sozialwissenschaft und Theologie nicht ausgeschlossen. Denn, wie die — hier zunächst interessierende — christliche Theologie selbst festhält, setzt das Übernatürliche eine Natur voraus und ist eine Ergänzung sowie Vollendung der Natur²; das Übernatürliche ist zwar „über die Natur erhaben, aber doch bestimmt für die Natur und wirksam in der Natur“³. Es besteht mithin ein enger Zusammenhang zwischen beiden, und keines kann ohne das andere voll begriffen werden.

Dieser Zusammenhang läßt sich kurz beleuchten durch die Formulierungen: Die Sozialwissenschaft befaßt sich mit dem natürlichen Zusammenleben der Menschen; die Theologie hat das im Natürlichen sich gründende Zusammenleben der Menschen in seiner übernatürlichen Art und Bedeutung zu einem seiner Hauptgegenstände⁴.

Mit der fortschreitenden Verdeutlichung des Sozialen im Alltagsleben und in der Wissenschaft drängt sich auch dessen Bedeutung für das religiöse Leben immer stärker auf. So wird es verständlich, daß die beruflich in der Sorge für das religiöse Leben Stehenden, die Seelsorger — wenigstens in einigen Ländern, vor allem in Frankreich —, sich immer

² Vgl. Franz Diekamp: *Katholische Dogmatik*, 2. Bd., 8. und 9. Auflage, Münster/W. 1939 S. 46—48: „Supernaturale supponit naturam“; „Supernaturale complet et perficit naturam“.

³ Pohle-Gierens: *Lehrbuch der Dogmatik*. I. Bd. 9. Aufl., Paderborn 1936 S. 501.

⁴ Es verdient der Beachtung, daß bereits vor genau 80 Jahren eine grundsätzliche Erörterung über die Zusammenhänge von Theologie und Sozialwissenschaft geboten wurde — allerdings in anderer Art als hier — von dem als ersten christlichen Sozialisten bezeichneten protestantischen Pfarrer Rudolf Todt in einer Broschüre „Der innere Zusammenhang und die notwendige Verbindung zwischen dem Studium der Theologie und dem Studium der Sozialwissenschaften.“ Eberswalde 1877. Er forderte bereits einen „theologisch-sozialwissenschaftlichen“ Lehrstuhl, „in dessen Inhaber der innere Zusammenhang und die Verbindung beider Wissenschaften sich verkörpert“ (S. 26).

stärker den sozialen Tatsachen zuwenden, und daß die seit einiger Zeit herausgestellte Idee einer Sozialtheologie im Sinne einer sozialwissenschaftlich begründeten und getragenen Theologie starkes Interesse gefunden hat⁵.

Insoweit nämlich die Theologie eine Wissenschaft vom Leben ist, alles menschliche Leben aber in der Polarität von Einzelmensch und Gemeinschaft steht, obliegt aller Theologie die Berücksichtigung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse. Der französische Jesuit Henri de Lubac hat das wohl verspürt, wenn er seinem bekannten Buch „Catholicisme“ (4. Auflage, Paris 1947) den Untertitel gab „Die sozialen Aspekte des Dogmas“. Allerdings mögen einzelne Zweige der Theologie solcher Berücksichtigung mehr, andere weniger bedürfen, beispielsweise die Liturgik weniger — wenngleich ihre sozialen Seiten schon wiederholt erörtert wurden⁶ —, die Moraltheologie mehr.

Daß die Moraltheologie der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis geradezu bedürftig ist, läßt sich u. a. den Tatsachen entnehmen, daß schon seit rund hundert Jahren von sozialer Moral gesprochen wird und sich eine moralphilosophisch wie moraltheologisch begründete christliche Gesellschaftslehre entwickelte, daß noch länger die Beziehungen zwischen der Wirtschaftslehre und der Moral Erörterung fanden und eine christliche Wirtschaftslehre vorgetragen wurde⁷, schließlich, daß seit geraumer Zeit soziale Ansichten sowie Äußerungen von Sozial-, insbesondere Wirtschaftswissenschaftlern in der Moraltheologie vorgetragen werden, allerdings mehr eklektisch oder beiläufig als systematisch.

So muß eine grundsätzliche Prüfung der Bedeutung der Sozialwissenschaft für die Moraltheologie als der Sache nach unbedingt notwendig erscheinen, zumal schon vor Jahrzehnten von einem Konflikt zwischen der Moral und der Sozialwissenschaft gesprochen wurde⁸. Um aber dabei nicht in einigen Allgemeinheiten stecken zu bleiben, bedarf es für den

⁵ Vgl. etwa Geck: Sozialtheologie. In: Die Kirche in der Welt, 2. Jg. (1949) 471—480; ders.: Sozialtheologie als Aufgabe. In: Trierer Theol. Zschr., Jg. 59 (1950) 161—171; ders.: Christliche Sozialprinzipien. Zum Aufbau einer Sozialtheologie. In: Tübinger Theol. Quartalschrift, Jg. 1950 S. 28—53; Ludwig Berg: Das Soziale im Lichte der Theologie. In: Jahrb. f. d. Bistum Mainz 1950 S. 122—135.

⁶ Vgl. etwa A. G. Hebert: Liturgy and society. The function of the Church in the modern world. London 1. Aufl. 1935, 7. Druck 1949; Jean C.-M. Travers: Valeur sociale de la liturgie d'après Saint Thomas d'Aquin. Paris 1946.

⁷ Vgl. insbes. Adolphe Garnier: Morale sociale. Paris 1850; H. Dameth: Le juste et l'utile ou Rapports de l'économie politique avec la morale. Paris und Genf 1859; Villeneuve-Bargemont: Economie politique chrétienne. Paris 1834.

⁸ Vgl. Simon Deploige: Le conflit de la morale et de la sociologie. 1. Aufl. 1911, 4. Aufl. Paris 1927.

Theologen vor allem einer systematischen Gesamtschau der Sozialwissenschaft. Diese erst erlaubt die doppelte Bedeutung der Sozialwissenschaft für die Moralthologie näher ins Auge zu fassen, und zwar einmal für die Grundlegung der Moralthologie, sodann für den inhaltlichen Aufbau der Moralthologie.

I. Die sozialwissenschaftlichen Gesichtspunkte für den Moralthologen

Um die sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse der Moralthologie dienstbar zu machen, ist über den Besitz dieser Erkenntnisse hinaus die sichere Erfassung der Art und Weise der Lebensbetrachtung seitens der Sozialwissenschaft erforderlich, wie sie aus dem System der Sozialwissenschaft ersichtlich wird.

Die Sozialwissenschaft als einheitliches Ganzes hat jene Lebenssphäre zum Gegenstand, welche die Sozialsphäre genannt wird, das Sozialleben, das Zusammenleben in räumlicher und geistiger Verbindung. Deshalb ist das Zusammenleben das Materialobjekt der Sozialwissenschaft im weitesten Sinne. Da nun die Sozialsphäre an das gesamte menschliche Leben heran- oder gar in es hineinflutet, bedarf der Gegenstand der Sozialwissenschaft einer festen Umgrenzung durch Einschränkung. Diese wird erreicht durch den Ausschluß der kulturellen Produkte des Zusammenlebens — wie etwa Sprache, Sitte, Recht, die Gegenstände eigener Wissenschaften abgeben, die nicht zu den Sozialwissenschaften gehören —. Für die Sozialwissenschaft ergibt sich somit ein engerer Begriff, und zwar als der Wissenschaft vom Zusammenleben als Zusammenleben, d. h. vom Zusammenleben nach dem ihm eigenen Bestand und Lauf.

Das Zusammenleben bietet sich der Beobachtung dar zunächst in einem Nebeneinanderleben ohne persönliche Fühlung — insbesondere in einem mehr räumlichen Beieinanderleben — und in einem Miteinanderleben von persönlicher Verbundenheit. Es zeigt sich im körperlichen sowie im seelischen und geistigen Leben der Menschen, hat in diesen Lebensbereichen seine Grundlage und wirkt sich in ihnen aus. Anders gesagt: Das Zusammenleben ist Voraussetzung des Einzellebens, und das Einzelleben wiederum wirkt sich aus im Zusammenleben.

Die genauere Beobachtung des Zusammenlebens läßt bald dessen Vielseitigkeit und Verschlungenheit erkennen, welche es unmöglich erscheinen lassen, das Zusammenleben durch eine einzige Wissenschaft, gewissermaßen in einem Blick oder Angriff zu erfassen. Daher muß die Eroberung von verschiedenen Seiten her angesetzt, das Materialobjekt unter verschiedenen Gesichtswinkeln angegriffen werden, die eine allmähliche Gesamterfassung versprechen. Dies geschieht nun durch eine Reihe sozialwissenschaftlicher Einzeldisziplinen, die jeweils nur einen Teilausschnitt oder eine Teilsphäre des Zusammenlebens behandeln. Wissen-

schaftssystematisch gesprochen bedeutet das: Aus dem Materialobjekt der Sozialwissenschaft als Ganzem, eben dem Zusammenleben, werden Formal- oder Erkenntnisobjekte ausgegliedert, welche jeweils eine eigenartige Seite des Zusammenlebens zu ihrem wissenschaftlichen Gegenstand nehmen und dadurch zur relativ selbständigen Wissenschaft bzw. Einzeldisziplin der Sozialwissenschaft sich konstituieren.

Nun liegt es nahe, daß zu den ersten Aufgaben der Sozialwissenschaft gerechnet werden muß die Erkenntnis des Sozialen in seiner Außenseite. Von hier wird zu einem guten Teil das Interesse verständlich, das die Soziologie erfahren hat. So umstritten in der Formulierung auch heute noch der Erkenntnisgegenstand der Soziologie sein mag, so treffen sich doch die große Zahl der Bestimmungen darin, daß in ihnen die sozialen oder zwischenmenschlichen Beziehungen oder die sozialen Prozesse oder die sozialen Gebilde — wie Gruppen und Kollektive — oder alle diese als Gegenstände der Soziologie erklärt werden. Daher darf die Soziologie umschrieben werden als jene Wissenschaft von der Sozialsphäre — oder vom Zusammenleben —, welche sich mit den sozialen Prozessen, Beziehungen und Gebilden als Erscheinungsweisen des Sozialen befaßt. Was den Soziologen interessiert ist die Welt des zwischenmenschlichen Geschehens und Seins, sind die Tatsachen des Hin-und-Her zwischen den Menschen, das Verhalten von Mensch zu Mensch oder das soziale Handeln, die Verbundenheiten zwischen Menschen und die zu einheitlichen Gebilden des Zusammenlebens geformten Vereinigungen sowie äußerliche Ansammlungen von Menschen, also soziale Prozesse, die sich z. T. auf der Grundlage von Beziehungen abspielen, z. T. aber auch zu neuen Beziehungen führen, und so dynamische Momente, Elemente der sozialen Kräfte und Belebungen wie Fortbildungen des Zusammenlebens in sich tragen. Der Soziologe behandelt sodann einzelmenschliche Beziehungen zueinander, die sich zu Sozialgebilden verschlingen oder konzentrieren können, aber auch von diesen ausgehen, weshalb nicht zuletzt die Sozialgebilde in ihrer äußeren Gestalt das Interesse des Soziologen besitzen. Demgemäß untersucht die Soziologie die sozialen Prozesse, Beziehungen und Gebilde auf ihre Grundbestände, ihre Arten und ihr Leben ganz allgemein im Zusammenleben — so die allgemeine Soziologie — oder in einzelnen Sphären des Zusammenlebens, z. B. im Stadt- und im Dorfleben, im Wirtschaftsleben, im religiösen Leben usw. — so die spezielle Soziologie — oder in verschiedenen gearteten Lebensverhältnissen, z. B. der Jugend, des Alters, der beiden Geschlechter usw. — so die differenzielle Soziologie —.

Befaßt sich die Soziologie mit der Außenseite des Zusammenlebens, so hat es die Sozialpsychologie entsprechend mit der Innenseite des Sozialen, mit dessen seelischer Seite zu tun und kann zunächst erklärt

werden als die Wissenschaft von der seelischen Seite der Sozialsphäre oder — in mehr psychologischer Sicht — als die Wissenschaft vom Seelenleben, insofern dieses sozial bezogen oder bestimmt ist. Der Doppelcharakter dieser Bezogenheit läßt die Sozialpsychologie konkreter umschreiben als jene Wissenschaft vom Seelischen, insofern dieses auf andere Menschen ausgerichtet oder von anderen Menschen her bestimmt ist. Den Sozialpsychologen interessieren mithin an erster Stelle die Tatsachen der sozialseelischen Ausstattung, wie sie sich zeigen in den sozialen Naturanlagen der Menschen, sodann als erworbene soziale Ausstattung, weiter die sozialseelische Seite des Handelns, besonders auch die soziale Bestimmtheit des menschlichen Erkennens, Fühlens und Wollens, nicht zuletzt der sozialseelische Einfluß der Sozialgebilde. Dieser allgemeinen Sozialpsychologie steht — wie entsprechend bei der Soziologie — eine spezielle und eine differenzielle Sozialpsychologie zur Seite.

Nach dieser verhältnismäßig ausführlichen Charakterisierung — des Beispiels wie der führenden Stellung unter den Sozialwissenschaften willen — können die übrigen seinsmäßigen Einzeldisziplinen derselben nur ganz kurz umschrieben werden:

die Sozialbiologie als jener Zweig der Sozialwissenschaft, welcher die Lebensumstände und Lebensprozesse zusammenlebender Menschen in ihren äußeren, vorzüglich körperlich gebundenen sozial relevanten Merkmalen behandelt;

die Sozialökonomik als die Wissenschaft von der wirtschaftlichen Seite des Zusammenlebens oder vom gesellschaftlichen Wirtschaften oder vom Wirtschaftsleben in der Gesellschaft, näherhin als jene Wissenschaft vom Zusammenleben, die sich mit der Beschaffung und dem Verbrauch von Lebensgütern, vorzüglich zur Befriedigung der äußeren Lebensbedürfnisse, befaßt;

die Sozialgeschichte als die geschichtliche Wissenschaft vom Sozialleben, oder konkreter als jene Wissenschaft vom Zusammenleben, welche dessen Wandlungen im Laufe der Zeit verfolgt;

die Sozialphilosophie als jene Wissenschaft von der Sozialsphäre, welche das Zusammenleben nach seinen allgemeinsten Zusammenhängen und tieferen Grundlagen untersucht im Hinblick auf die Wesensgestalt des sozialen Seins, insofern kurz die Wissenschaft von den vernunftgemäß erfaßbaren Sozialprinzipien. Die Sozialphilosophie bedeutet insofern einen Gipfelpunkt sozialwissenschaftlicher Erkenntnis als sie die Verarbeitung der Erkenntnisse aller anderen sozialwissenschaftlichen Disziplinen zur Aufgabe hat, und nicht bloße Gedankenmacherei oder ausschließlich Spekulation sein kann.

Wie schon Todt in der zitierten Studie als Aufgabe der Sozialwissenschaft festhielt, „die Gestaltung eines Volkslebens nach ihrer

Wirklichkeit verstehen und sie mehr und mehr ihrem Ideale entgegenzuführen zu lehren“, so werden die genannten seinswissenschaftlichen Disziplinen — die ausschließlich auf das Erkennen der Sozialsphäre gerichtet sind — ergänzt durch eine Reihe normwissenschaftlicher Disziplinen. Deren wichtigste sind:

die Sozialethik als die Wissenschaft vom vernunftgemäßen guten Wollen und Handeln der Menschen hinsichtlich der Mitmenschen, oder vom Handeln des Menschen, insoweit derselbe ein soziales Wesen ist und dieser seiner Natur entspricht bzw. zu entsprechen hat in seinen Handlungen anderen Menschen gegenüber oder mit anderen Menschen zusammen;

die Sozialpädagogik als die Wissenschaft von der bewußt gewollten Erziehung und Bildung unter den Umständen des Zusammenlebens für ein geordnetes Zusammenleben;

die Sozialrechtslehre als die Wissenschaft von dem den natürlichen Sozialgesetzen entsprechenden Recht;

die Sozialmedizin als die Wissenschaft vom körperlich gesunden Zusammenleben;

die Volkswirtschaftspolitik oder gesellschaftliche Wirtschaftspolitik als die Lehre von den Normen des rechten Wirtschaftens zusammenlebender Menschen, einmal ganz allgemein, sodann in den verschiedenen Wirtschaftsbereichen — mit etwa der Wirtschaftspolitik der Industrie, des Handels usw. —;

die Sozialpolitik als die Lehre von jenem Zielstreben, welches in seinen Maßnahmen gerichtet ist einmal auf die Ordnung des Zusammenlebens, alsdann auf das Wohlergehen der gesellschaftlichen Gesamtheit in ihren Gliedern.

Ein christlicher Sozialwissenschaftler und erst recht ein theologisch gebildeter Sozialwissenschaftler, der sich der Begrenztheit aller nur vernünftigen Erkenntnis bewußt ist, mag von der göttlichen Offenbarung weiter- und tiefergehende Erkenntnisse bezüglich des Sozialen erwarten und in entsprechendem Versuch zu einer Sozialtheologie gelangen, von der noch näher zu sprechen bleibt bei Behandlung der Bedeutung der Sozialwissenschaft für die Grundlegung und den Aufbau der Moraltheologie.

II. Die Bedeutung der Sozialwissenschaft für die Grundlegung der Moraltheologie

Wie jede Einzelwissenschaft für den von ihr zu errichtenden geistigen Bau einer Grundlegung bedarf — im Sinne der Begründung ihrer eigenen Existenz, durch Festlegung von Ausgangserkenntnissen oder Grundwahrheiten —, so auch die Moraltheologie.

Für die Grundlegung der Moraltheologie gelten dieselben Prinzipien wie für alle anderen Einzelwissenschaften. Diese dürfen zwar ihre Ausgangspunkte und Anhalte konkreten Tatbeständen, dem selbst gesetzten Ziel und ihrem Gegenstandsbereich entnehmen, müssen jedoch die eigentliche Grundlegung besorgen im Hinblick auf die Einheit des Lebens und der Wissenschaft bzw. auf ihre Gliedschaft im Wissenschaftsgesamt, was eine Begründung aus allgemeinen Vernunftserkenntnissen verlangt, mithin eine Begründung aus der Urwissenschaft, der Philosophie, eine philosophische Begründung.

Die Moraltheologie bedarf als Glied der Theologie zwar zunächst einer theologischen Grundlegung. Als Glied der Wissenschaft überhaupt und insofern sie es mit natürlichen Lebensstatsachen zu tun hat, ist für sie zudem eine philosophische Grundlegung erforderlich.

Nun hat der Prozeß der wissenschaftlichen Differenzierung im Laufe der letzten hundert Jahre unter anderem auch dahin geführt, daß manches aus der Philosophie sich verselbständigte. Die Moraltheologie hat dem seit einer Reihe von Jahrzehnten entsprochen, indem sie für sich neben einer philosophischen einer psychologischen Grundlegung Raum gab und anscheinend neuerdings dazu neigt, auch eine sozialwissenschaftliche Grundlegung als notwendig anzuerkennen — was der sozialwissenschaftlichen Überzeugung entgegenkommt. So haben Gustav Ermecke und Werner Schöllgen bereits ausdrücklich von einer „soziologischen Grundlegung“ der Moraltheologie gesprochen, und Schöllgen hat gar in einem großen Wurf das Tillmannsche „Handbuch der katholischen Sittenlehre“ durch einen entsprechenden eigenen Band ergänzt, der neben Steinbüchels philosophische und Münckers psychologische Grundlegung trat⁹.

Bedenkt man überdies, was in der Einleitung und im ersten Abschnitt dieser Abhandlung bereits über das Soziale im Leben sowie über den Zusammenhang von Sozialwissenschaft und Theologie vermerkt wurde, hierzu, daß in den Darstellungen der Moraltheologie ausführlich „vom sozialen Pflichtenkreis“ gehandelt wird, und daß mit mehr oder minder großer Deutlichkeit schon in der Bestimmung des Gegenstandes der Moraltheologie die Bezogenheit von sozialem und sittlichen Leben Ausdruck findet, so kann hier auf eine nähere Begründung der Notwendigkeit

⁹ Ermecke: *Katholische Moraltheologie* von Joseph Mausbauch, 1. Bd. 8. Aufl. Münster/W. 1954 S. 1—18; Schöllgen: *Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre*. Düsseldorf 1953. Zu letzterem vgl. Geck: *Begegnung von Moraltheologie und Soziologie*. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 6. Jg. (1953/54) 266—273. Vgl. auch Ermecke: *Das Sozialapostolat. Seine theologische Begründung, sittliche Verpflichtung und praktische Gestaltung*. Paderborn 1952.

einer sozialwissenschaftlichen Grundlegung der Moraltheologie verzichtet werden¹⁰.

Zusammenfassend sei festgehalten: Alles menschliche Leben ist irgendwie mehr oder minder sozial, d. h. auf das Zusammenleben der Menschen bezogen, sei es, daß es in seinem Dasein vom Zusammenleben her bestimmt wird, sei es, daß es auf einen anderen Menschen oder mehrere andere, vereinzelte oder miteinander verbundene Menschen gerichtet ist, sei es, daß es gar ein gemeinschaftliches Leben darstellt. Daher hat auch alles sittliche Leben in den bezeichneten beiden Richtungen eine mehr oder minder starke soziale Seite, hat so das sittliche Leben soziale Voraussetzungen und offensichtlich auch in einem ansehnlichen Ausmaße — vor allem, aber nicht nur in dem sogenannten sozialen Pflichtenkreis — eine soziale Ausrichtung¹¹. Kurz anders ausgedrückt: Das Sozialleben stellt sowohl eine Grundlage als ein Bewährungsfeld des sittlichen Lebens dar. Ist dies aber der Fall, dann bedarf es auch einer sozialwissenschaftlichen Grundlegung der Moraltheologie im Sinne einer bewußten Indienststellung sozialwissenschaftlicher Erkenntnisse — wie auch beim inhaltlichen Aufbau eine eben solche Heranziehung der Sozialwissenschaft notwendig ist. Noldin hat dem schon Ausdruck gegeben mit den Worten, daß die Ergebnisse der Sozialwissenschaft „in der Moraltheologie beachtet werden müssen, auf daß mit ihrer Hilfe die Begriffe und falsche oder überholte Sätze (*sententiae*) berichtigt und die Moraltheologie selbst angemessen dargeboten wird“¹².

Die Bedeutung der Sozialwissenschaft für die Grundlegung der Moraltheologie ist nun in doppelter Art gegeben, einmal für eine schlichte säkularwissenschaftliche Grundlegung, sodann für eine sozialtheologische Grundlegung — die man entweder einer sozialwissenschaftlichen Grundlegung i. w. S. zurechnen, oder als eine Erweiterung der theologischen Grundlegung auffassen darf.

Die Bedeutung der rein vernunftmäßigen oder natürlichen Sozialwissenschaft für die Grundlegung der Moraltheologie — wie für den noch näher zu behandelnden inhaltlichen Aufbau — ergibt sich ganz allgemein daraus, daß sie die Lebenswelt, in der das Sittliche seinen natürlichen

¹⁰ Einiges hierzu bietet Geck: Zur sozialwissenschaftlichen Grundlegung der Moraltheologie. In: Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung. Theodor Müncker zum 70. Geburtstag am 3. März 1957. Düsseldorf 1958.

¹¹ Der Zusammenhang kommt schon in einer der älteren Darstellungen zur Sozialpsychologie zum Ausdruck, bei James Mark Baldwin: *Social and ethical interpretations in mental development*. New York 1897, deutsch: *Das soziale und sittliche Leben erklärt durch die seelische Entwicklung*. Leipzig 1900.

¹² Noldin: *Summa theologiae moralis I. De principiis*. 28. Aufl., besorgt von A. Schmitt. Innsbruck 1941 S. 5.

Raum hat, nach einem Grundelement desselben, eben bezüglich der Sozial-sphäre, in umfassender Weise klarzustellen versucht. Nachdem durch die Skizzierung des Systems der Sozialwissenschaft die Vielseitigkeit des Sozialen aufgeleuchtet hat, bedarf es keiner ausführlichen Begründung, daß eine soziologische Grundlegung der Moralthologie nicht mehr genügt, obwohl dieselbe einen der wichtigsten Hauptteile ausmacht, aber doch sichtlich nur einen neben einer Reihe anderer, insbesondere der sozialpsychologischen, deren Schauweise und Ergebnisse bislang in der psychologischen Grundlegung ebenso wenig hinlängliche Beachtung gefunden haben wie sonstige Ergebnisse der Sozialwissenschaft, insbesondere der Sozialphilosophie in der philosophischen Grundlegung. Zur Beantwortung der von Müncker für die Grundlegung herausgestellten höchst bedeutsamen Frage, „wie sich tatsächlich das sittliche Leben vollzieht, unter welchen Voraussetzungen es zustande kommt, ob und wie es in seiner Entfaltung gehemmt werden kann“¹³, wird seitens der einzelnen sozialwissenschaftlichen Disziplinen jeweils ein in sich so verschiedenartiger Beitrag geliefert, daß die Nichtbeachtung auch nur einer ihrer Disziplinen die Gefahren einer unvollständigen Erkenntnis oder gar verfälschter Ergebnisse im Gefolge haben kann. Allerdings lassen sich heute Unvollständigkeiten in der sozialwissenschaftlichen Grundlegung der Moralthologie einfachhin deshalb nicht vermeiden wegen der Rückständigkeit der Sozialwissenschaft sowohl in einzelnen ihrer Zweige als in der Synthese der Ergebnisse aller Zweige. Um so entschiedener sollten die Bemühungen sein, die gegebenen Möglichkeiten auszunutzen.

Der Hauptteil der sozialwissenschaftlichen Grundlegung dürfte der Erörterung der Sozialsphäre als Seinsordnung zukommen, d. h. der Sozialordnung, so wie sie sich nach den vereinheitlichten, synthetisierten Erkenntnissen der sozialwissenschaftlichen Einzeldisziplinen — konzentriert in der Sozialphilosophie — darbietet, und zwar einmal rein tatsächlich in den erfahrungsmäßigen Erscheinungsweisen, die wegen ihrer Gebundenheit an sich ändernde Verhältnisse als geschichtliche Erscheinungen bezeichnet werden können, sodann theoretisch im strengeren Sinne des Wortes beim Durchblick auf die überzeitlichen Verhältnisse im sozialen Seinszusammenhang mit einem ungestörten oder idealen sozialen Sein als wesenhaften Sein. Sowohl die Erkenntnis des geschichtlichen Seins als die des wesenhaften Seins des Soziallebens sind von Bedeutung für die Grundlegung der Moralthologie, wenngleich die Erkenntnisse des geschichtlichen Seins in stärkerem Maße bedeutend sind für den inhaltlichen Aufbau der Moralthologie, angesichts der konkreten Verhältnisse des Soziallebens als Bewährungsfeldes. Gilt es doch, sittliches Sozialleben

¹³ Müncker: Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre. 2. A. Düsseldorf 1940 S. 5.

ebenso nach allgemeinen überzeitlichen Grundgesetzen — nach einem bestimmten Sozialordnungsbild, wie heute gesagt zu werden pflegt — wie unter bestimmten, zeitlich bedingten Umständen zu verwirklichen.

Da nun für die Normgebung der Moralthologie nicht nur, ja, nicht einmal an erster Stelle, die natürlichen Sozialgesetze — wie sie die Sozialwissenschaft zu erarbeiten sucht — entscheidend sind, bedarf es außerdem noch einer sozial orientierten theologischen, eben einer sozialtheologischen Grundlegung der Moralthologie.

Sinn der sozialtheologischen Grundlegung der Moralthologie ist die Weiterführung der sozialwissenschaftlichen Erkenntnis mit Hilfe der übernatürlichen Offenbarung. Angesichts der harten Wirklichkeit des Zusammenlebens sollte es keine Frage mehr sein, ob denn Gott die Menschen bezüglich des Seins des Zusammenlebens und der Aufgaben seiner Gestaltung so ganz ohne Seine Offenbarung lassen konnte.

Tatsächlich greift ja die Moralthologie, nicht zuletzt auch bei Behandlung des sozialen Pflichtenkreises, sowohl auf die alttestamentliche als die neutestamentliche Offenbarung zurück. Wenngleich der Herr Jesus Christus nicht eigentlich als Sozialreformer im modernen Sinne auf die Erde kam — so wenig wie als Moralthologe —, so war Er doch Wegweiser zu echtem Leben und zeigte damit auch den Weg zu echtem, zu seinsgemäßen Sozialleben. Daher lassen sich sowohl der Lehre Seines Wortes als überhaupt der Lehre Seines Lebens eine Fülle von Grundsätzen bezüglich des Zusammenlebens unmittelbar und — durch Entwicklung — mittelbar entnehmen.

Theologen verschiedener Art haben seit rund hundert Jahren — sozusagen seit Aufkommen der spezifisch sozialen Sicht — die Lösung der sozialen Problematik auf grund göttlicher Offenbarung für notwendig erklärt und in Angriff genommen. Von den Vertretern der beiden Hauptwissenschaften für die theologische Grundlegung der Moralthologie, der Dogmatik und der Exegetik, stehen dabei die Dogmatiker allerdings noch weit zurück hinter den Exegeten, obwohl auch diese sich noch in den Anfängen befinden.

Nachdem Ende 1873 die „Neue Evangelische Kirchenzeitung“ die Frage aufgeworfen hatte, „Warum fehlt es noch immer an einer Darstellung der sozialen Anschauungen des Neuen Testaments?“, veröffentlichte Rudolf Todt 1877 den „Versuch einer Darstellung des sozialen Gehaltes des Christentums und der sozialen Aufgaben der christlichen Gesellschaft auf

Grund einer Untersuchung des Neuen Testamentes“¹⁴, in einem Buche, das zuweilen als erstes Dokument eines sogenannten „christlichen Sozialismus“ vermerkt wird. In den neunziger Jahren des letzten Jahrhunderts kam es in den Vereinigten Staaten von Amerika zu einer Bewegung der sozialen Bibel („social gospel movement“), die sich insbesondere knüpft an die Namen des Exegeten Shailer Matthews, des Pfarrers und späteren Kirchengeschichte-Professors Walter Rauschenbusch und des Moralthologie-Professors Francis Greenwood Peabody¹⁵, und die bis nach dem 1. Weltkrieg fortwirkte. Rauschenbusch hielt einmal als Ergebnis historischer Betrachtungen ausdrücklich fest, „daß die wesentliche Aufgabe der Christenheit war, die menschliche Gesellschaft in das Königreich Gottes umzuwandeln durch Regeneration aller menschlicher Beziehungen und durch Neuordnung derselben in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes“¹⁶. Nach 1900 zeigten sich unter anderem auch in England und Frankreich Ansätze zu biblischer Behandlung der Sozialproblematik¹⁷. In Deutschland erörterte in den zwanziger Jahren der Exeget Alphons Steinmann die soziale Frage, um die „Grundsätze sozialen Gehalts in der Lehre Jesu“ aufzuzeigen¹⁸. Einige weitere Studien wurden später in den Vereinigten Staaten von Amerika erarbeitet, darunter eine

¹⁴ Der Haupttitel zu dem genannten Untertitel des Buches von Todt ist: Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft. Wittenberg 1877. Schon der erste Satz der Einleitung ist überaus reizvoll: „Wer die soziale Frage verstehen und zu ihrer Lösung beitragen will, muß in der Rechten die Nationalökonomie, in der Linken die wissenschaftliche Literatur der Sozialisten und vor sich aufgeschlagen das Neue Testament haben. Fehlt einer dieser drei Faktoren, so fällt die Lösung schief aus.“

¹⁵ Vgl. etwa Charles Howard Hopkins: The rise of the social gospel in American protestantism 1865—1915. New Haven 1940; Matthews: The social teaching of Jesus. An essay in Christian sociology. New York 1897; Peabody: Jesus Christus und die soziale Frage. Gießen 1903; Rauschenbusch: Die religiösen Grundlagen der sozialen Botschaft. Zürich, München, Leipzig o. J. (etwa 1918?); derselbe: The social principles of Jesus, New York 1916; ders.: A theology for the social gospel, New York 1917.

¹⁶ Rauschenbusch: Christianity and the social crisis. New York 1907 S. XIII.

¹⁷ Da eine umfassende Untersuchung hierzu noch fehlt, mögen beispielsweise vermerkt werden Samuel E. Keeble: The social teaching of the bible. London 1909; W. Edward Chadwick: The social teaching of St. Paul. Cambridge 1906; Alphonse Lugan: L'enseignement social de Jésus, seit 1907 wiederholt, zuletzt 1924 in sieben kleinen Bänden; L. Garriguet: La valeur sociale de l'Evangile. 3. Aufl. Paris 1909; Grasset: L'évangile et la sociologie. Paris 1910; E. L. E. Julien: L'évangile nécessaire à l'ordre social. Paris 1924. In amerikanischer Übersetzung erschienen Garriguet: The gospel and our social problems. New York 1925; Lugan: Social principles of the gospel. New York 1928.

¹⁸ Steinmann: Jesus und die soziale Frage. Paderborn 1920; derselbe: Jesus und die soziale Not der Gegenwart. 2. A. Paderborn 1929.

des katholischen Exegeten H. Schumacher, eines des protestantischen Neutestamentlers Ernest F. Scott und eine durch einen Chicagoer ökumenischen Ausschuß besorgte und von G. Ernest Wright herausgegebene¹⁹. Die umfassendste Inangriffnahme auf offenbarungswissenschaftlicher Grundlage erhielt eine Darstellung durch den Italiener Igino Giordani, der „Die soziale Botschaft Jesu“ in vier ansehnlichen Bänden behandelte, und davon den ersten den Evangelien, den zweiten den Apostelschriften und den dritten wie den vierten den Kirchenvätern widmete²⁰.

Noch vieles bleibt im einzelnen festzuhalten. Es kann nur noch erwähnt werden, daß der Moraltheologe Johannes Stelzenberger die soziale Verpflichtung biblisch begründet aus den Dogmen der Schöpfung und der Erlösung, daß Emile Mersch die Lehre vom mystischen Herrenleibe zur Grundlage der Moraltheologie macht²¹, und daß René Brouillard die Sozialtheologie dargestellt sehen will „vor allem als Teil der Moraltheologie, und zwar jenes Teiles, welcher den Menschen als Familienwesen, Bürger und Führer der bürgerlichen Gesellschaft sowie als Glied der großen Bruderschaft der Völker und der Kirche“ betrifft²².

Noch steht die Sozialtheologie ganz in ihren Anfängen, ist noch mehr ein etwas unbestimmtes Suchen und weniger ein bewußtes sozialwissenschaftliches und theologisches Angreifen der Problematik. Aber schon jetzt vermag sie zur Grundlegung der Moraltheologie Erhebliches beizutragen. Immer mehr wird als Hauptergebnis der Sozialtheologie anerkannt, was schon vor hundert Jahren der belgische Nationalökonom Charles Périn²³ in einem Kapitel „Bild einer vollkommenen Gesellschaft nach christlichen Begriffen“ durch den Satz ausdrückte: „Die menschliche Gesellschaft mit den allumschlingenden Banden eines gemeinsamen Lebens und einer gegenseitigen Abhängigkeit ist nur eine Nachbildung jener ewigen Gemeinschaft, worin mit der vollkommenen Einheit des unendlichen Wesens die drei göttlichen Personen leben.“ Ist

¹⁹ Schumacher: Social message of the New Testament. Milwaukee 1937; Scott: Man and society in the New Testament. New York 1947; Wright: The biblical doctrine of man in society. London 1954.

²⁰ Giordani: Il messaggio sociale di Gesù. Vol. 1 Gli evangeli. 1. Aufl. 1935, 5. A. 1946; Vol. 2 Gli apostoli. 2. A. 1946; Vol. 3 I primi padri della Chiesa. 2. A. 1947; Vol. 4 I grandi padri della Chiesa. Milano 1947. Davon sind die Bände 1 und 3 übersetzt erschienen: The social message of Jesus. Paterson 1943; The social message of the early church fathers. Paterson 1944.

²¹ Stelzenberger: Lehrbuch der Moraltheologie. Paderborn 1953 S. 240—241; Mersch: Morale et corps mystique. Paris et Bruxelles 1937.

²² Brouillard: La théologie sociale et les enseignements des souverains pontifes. In: Etudes (Paris) tome 191 (1927) S. 385—405.

²³ Périn: Über den Reichtum in der christlichen Gesellschaft. 1. Bd. Regensburg u. New York 1866 S. 33—50, Zitat S. 36.

dies aber der Fall — und seitdem Papst Pius XII. in seiner Weihnachtsansprache „Con sempre“ 1941 von „der sittlichen Autorität und Unbedingtheit“ des Gemeinschaftslebens „als Abbild des Dreieinigen Gottes“ sprach, darf dies wohl als sicher angenommen werden —, dann sind die Lebensgesetze der allerheiligsten Dreifaltigkeit analog auch Wesensgesetze des menschlichen Zusammenlebens. Périn zog diesen Schluß bereits unausgesprochen, indem er aus seinem eben zitierten Satze die Solidarität als christliches Sozialprinzip folgerte²⁴. Was ergibt sich weiterhin nicht bei Anwendung der sozialwissenschaftlichen Problemstellung auf Heilstatbestände, etwa durch Klärung der sozialen Folgen des Sündenfalls, des Erlösungswerkes Jesu Christi als soziale Tat, der Gemeinschaft der Heiligen als sozialer Weg und als soziales Ziel u. a. m.²⁵

Somit sollten keine Zweifel mehr bestehen über die besondere Bedeutung einer sozialtheologischen wie über die allgemeine Bedeutung der sozialwissenschaftlichen Grundlegung der Moraltheologie.

Der enge Zusammenhang von Grundlegung und Aufbau der Moraltheologie lassen nach dem hier Gesagten von vornherein auch eine erhebliche Bedeutung der Sozialwissenschaft für den Aufbau der Moraltheologie annehmen.

III. Die Bedeutung der Sozialwissenschaft für den Aufbau der Moraltheologie

Verschieden grundgelegte Wissenschaften haben auch einen verschiedenen Aufbau. Daher läßt sich von einer doppelten Bedeutung der Sozialwissenschaft für den Aufbau der Moraltheologie sprechen, einmal von der allgemeinen Bedeutung, die zu einem guten Teil schon durch die Grundlegung gegeben ist, sodann von der besonderen Bedeutung für die Behandlung einzelner Probleme und Problemkreise. Hierzu kann an dieser Stelle nur einiges Wenige festgehalten werden, und zwar mehr beispielhaft als systematisch, worum es bislang vor allem ging.

Während die Moraltheologie festhält, daß die Verwirklichung des Sittlichen im menschlichen Handeln erfolgt, und sie sich deshalb mit dem menschlichen Handeln eingehend befaßt, ist für die Soziologie das Handeln von Mensch zu Mensch — als soziales Handeln — einer ihrer Hauptgegenstände, wie in den verschiedensten Formulierungen zum Ausdruck kommt. Ist aber die Soziologie nach der Umschreibung von Max Weber

²⁴ Unabhängig von Périn wurde ein weiter gehender Versuch gemacht von Geck: Christliche Sozialprinzipien. Zum Aufbau einer Sozialtheologie. In: Tübinger Theol. Quartalschrift Jg. 1950 S. 34—40.

²⁵ Vgl. etwa Johannes Beumer: Die persönliche Sünde in sozialtheologischer Sicht. In: Theologie und Glaube Jg. 1953 S. 81—102.

„eine Wissenschaft, welche soziales Handeln deutend verstehen und dadurch in seinem Ablauf und seinen Wirkungen ursächlich erklären will“²⁶, dann liegt es auf der Hand, welch großen wissenschaftlichen Versäumnisses sich der Moraltheologe schuldig macht, wenn er die Ergebnisse der Soziologie nicht berücksichtigt. Und wenn das soziale Handeln die sozialen Prozesse konstituiert, der soziale Prozeß ein Vorgang zwischen Menschen ist, bei dem eine Handlung abläuft auf grund der Haltung der am Prozeß Beteiligten und der Situation, die wiederum beide „Ergebnisse vorausgehender Zustände und der augenblicklichen Kräfte“, von einzelmenschlichen wie von kollektiven Kräften, darstellen — wie Leopold von Wiese darlegt²⁷ —, so müssen ebenso die Ergebnisse solcher Problemverfolgungen insgesamt von Interesse für den Moraltheologen sein, wie die Darstellung der einzelnen Tatsachen den Moraltheologen anregen müssen, seine bisherigen Erwägungen über die menschlichen Handlungen einer Überprüfung zu unterziehen — eben mit Hilfe der soziologischen Ergebnisse —. Der Moraltheologe kann und darf im Interesse der Moraltheologie wie der gesamtwissenschaftlichen Wahrheit bzw. Einheit nicht an den sozialwissenschaftlichen und insbesondere soziologischen Erörterungen über die menschliche Natur, die sozialen Haltungen, die soziale Situation oder Lage, die menschlichen Motive und die sozialen Kräfte vorübergehen, sondern muß sie zur Kenntnis nehmen, überprüfen, ergänzen, oder abwehren. Denn wenn auch die Soziologen sich bezüglich der sozialen Handlungen zuweilen etwas leichter tun würden, sofern sie die Jahrhunderte alte Erfahrung der Moraltheologie benutzen und an die von ihr erarbeitete Tatsachenklassifizierung anknüpfen würden, so können doch auch die Moraltheologen von den Soziologen Wichtiges annehmen. Die von der Soziologie gebotenen Einzelheiten bezüglich der sozialen Prozesse, Beziehungen und Gebilde dürften für die Moraltheologie ebenso neue Hilfsmittel zu weiterer Klärung der eigenen Problematik wie neue Aufgaben zur Klärung und Lösung bedeuten.

So hat die Moraltheologie zwar seit langem für die Behandlung der Grundlagen des sittlichen Lebens in der Lehre von den *fontes moralitatis* auch eine Lehre von den Umständen der Moralität einer Handlung in einem Abschnitt *De circumstantiis*. Aber sind hier nicht bisher die sozialen Umstände ganz allgemein und erst recht in den Besonderheiten der Zeit oder der Zeiten etwas zu kurz gekommen? Wenn Schöllgen mit Recht feststellt, daß die Menschen in dem Augenblick, da sie „durch

²⁶ Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*. 2. A. Tübingen 1925 (Grundriß der Sozialökonomik III. Abt.).

²⁷ *System der allgemeinen Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen*. 2. A. München u. Leipzig 1933. Vgl. auch von v. Wiese die Artikel „Beziehungssoziologie“, „Soziale Prozesse und Beziehungen“ und „Soziologie“ im Handwörterbuch der Sozialwiss. 1956.

die höheren Normen und Ideale der Sittlichkeit“ betroffen werden, schon mancherlei „materiale Vorgeformtheiten“ „von Eigengesetzlichkeiten und niederen Formstrukturen“ aufzuweisen haben, so kann er daraus die Schlüsse ziehen, daß der Lehre von der nächsten Gelegenheit — der *occasio proxima* — ein Platz in der „Allgemeinen Moraltheologie“ und nicht nur ein Nebenplatz in der Lehre von der Beichte zukommt, und daß für sie eine „soziologisch fundierte Theorie der *occasio proxima*“ notwendig ist²⁸. Daß die Moraltheologen die durch die Lage gegebenen Probleme durchaus nicht übersahen, läßt sich unter anderem dem Aufkommen einer Situationsethik entnehmen, an der die Moraltheologen als Moralphilosophen zum Teil mittätig waren.

Bekanntlich erfährt das Gewissen als ein Grundverhältnis der sittlichen Ordnung in der Gestalt der subjektiven Norm der Moralität seitens der Moraltheologie eine eigene grundsätzliche Behandlung. Man ist sich in der Moraltheologie einig, daß es bestimmte „Erfordernisse für die normale Tätigkeit des Gewissens“²⁹, seelische Voraussetzungen und Gefährdungen der Gewissensentscheidung gibt und spricht auch von individuellen Einflüssen auf die Gewissensentscheidung³⁰. Aber wie in der Moralpsychologie eine hinlängliche Behandlung der sozialen Seite in der Gewissensbildung, der sozialseelischen Gegebenheiten, der sozialen Einflüsse und Gefährdungen der Gewissensentscheidung fehlt, so in der Moraltheologie die Berücksichtigung der sich aus den entsprechenden Tatbeständen ergebenden Folgerungen. Deutet nicht schon das Fehlen eines rechten Sozialbewußtseins auf ein im Sozialen oder durch das Soziale unterentwickeltes oder irriges Gewissen? Müßte das Kapitel über das Gewissen in der Moraltheologie nicht einen besonderen Abschnitt über das soziale Gewissen haben? Als Lebenselement, als Naturanlage der Seele oder Person und darüber hinaus als Wirklichkeit der seelischen Existenz der Menschen ist das Gewissensleben Glied des Soziallebens in dem doppelten Sinne der sozialen Bestimmtheit, vom Sozialen her bedingt und auf das Soziale hin ausgerichtet, zu einer Entscheidung im Sozialleben bestimmt. Das Gewissensleben unterliegt daher den Gesetzen der Lebensentfaltung oder Entwicklung, weshalb die Bildung des Gewissens stets von der sozialseelischen Entwicklung der einzelnen abhängt, die wiederum im Zusammenhang mit dem Gesellschaftsleben steht. Setzt nun eine gute natürliche Sozialbildung des Gewissens zweifellos in bestimmtem Maße

²⁸ A. a. O. S. 41, 13, 38.

²⁹ Otto Schilling: Grundriß der Moraltheologie. 2. Aufl. Freiburg/B. 1949 S. 68, 65 ff.

³⁰ Müncker: Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, behandelt alles dies, bei den individuellen Einflüssen Charakter, Temperament, Vererbung, Lebensalter und die geschlechtlichen Unterschiede. Aber man sucht vergebens ein Kapitel über die sozialen Einflüsse.

das Aufwachsen bzw. das Leben in einer rechten Sozialordnung voraus, so werden Mängel wie Fehlentwicklungen der Gewissensbildung in einer irgendwie gestörten Gesellschaftsordnung ohne weiteres verständlich. Zweifellos ist es auch in einem individualistischen Zeitalter durchaus möglich, ein objektiv gutes soziales Gewissen im Sinne des rechten Bewußtseins der sozialen Verantwortung zu haben. Aber kann man das von den breiten Reihen der Menschen erwarten? Ja, kann man auch nur von dem Menschen mit rechtem sozialen Gewissenshabitus immer die rechte aktuelle Gewissensentscheidung erwarten, angesichts der Kompliziertheit und Undurchsichtigkeit so vieler sozialer Tatbestände? Was ist moraltheologisch weiter zu sagen, wenn nun, da die tatsächlichen sozialen Verhältnisse weitgehend zu einer Gewissensverbildung führen, die verantwortlichen Sozialmächte — wie Familie, Schule, Kirche und Staat — die tatsächliche oder funktionale Formung oder Verformungsgefahr für das soziale Gewissen nicht durch rechte intentionale Gewissensbildung korrigieren³¹?

Trotz ihrer noch bescheidenen Entwicklung dürfte die Sozialpsychologie — im Verein mit der Wissenssoziologie — der Moraltheologie für die hier kurz angeschnittenen sowie für weitere ihrer durch das Sozialleben ganz allgemein und insbesondere das moderne Sozialleben gegebenen Probleme manche Hilfe zur Klärung und Lösung bieten, womit erneut die Bedeutung der Sozialwissenschaft für den Aufbau der Moraltheologie erhärtet würde. Diese Bedeutung könnte wie durch die Soziologie und die Sozialpsychologie, auch durch die anderen sozialwissenschaftlichen Einzeldisziplinen vorgetragen werden, so sehr sie alle noch in Frühstadien ihrer eigenen Entwicklung stehen.

Sollten nicht allein die Ergebnisse der Hormonforschung der letzten Jahrzehnte, welche so manche neue Möglichkeit für das Verständnis des sozialen Verhaltens — insbesondere des geschlechtlichen Verhaltens — bieten, die Bedeutung der Sozialbiologie für die Klärung mancher sittlich relevanter Tatbestände sowie für die Notwendigkeit neuer moraltheologischer Entscheidungen wahrscheinlich machen? — Können begründete moraltheologische Normen und überhaupt eine christliche Wirtschaftsethik aufgestellt werden, ohne die von den Wirtschaftswissenschaften oder der Sozialökonomik gebotenen Erkenntnisse? — Kann nicht die Sozialgeschichte einer Selbstbesinnung der Moraltheologie auf ihre Doppelaufgabe einer Wesensmoral und einer zeitgemäßen Moral wertvolle Dienste leisten? — Insoweit als die Sozialphilosophie ihre durch die moderne Sozialwissenschaft präzipierte Aufgabe erfüllt, ihr System auf

³¹ Näheres bei Geck: Das soziale Gewissen. In: Kölner Pastoralblatt 1956 S. 188—195. Vgl. auch J. J. M. van der Ven: Das christliche Gewissen im öffentlichen Leben. Berlin 1952.

der Grundlage der seinsmäßigen Sozialerkenntnisse der verschiedenen Disziplinen vorzustellen, würde sie sicherlich der Moraltheologie helfen können, sich noch von manchen Spuren des Individualismus der Neuzeit — der auch an ihr nicht ganz vorüber gegangen ist — zu reinigen, um ihr Ganzes auch inhaltlich auszugestalten im Hinblick auf die Polarität von Einzelmensch und Gemeinschaft im Zusammenleben der Menschen.

Weiter läßt sich fragen oder sagen bezüglich der normwissenschaftlichen Einzeldisziplin der Sozialwissenschaft: Kann eine Sozialethik heute noch als „auf der Höhe der Zeit“ gelten, wenn sie nicht die Ergebnisse der verschiedenen Zweige der Sozialwissenschaft berücksichtigt? — Wenn die Moraltheologie manche ihrer Problemlösungen bietet im Anschluß an das Naturrecht, so darf sie sicherlich nicht außer acht lassen, daß es neben einem positiven Sozialrecht und einem individuellen Naturrecht auch ein soziales Naturrecht gibt, ein „Naturrecht des einzelnen Menschen, der Gesellschaften und der Völker“, wie schon 1780 der Titel eines kleinen Buches von Friedrich Höpfner festhielt³². — Kann der Moraltheologe schließlich ohne Schaden für die Gültigkeit seiner Aussagen vorbeigehen an den Bestrebungen, welche durch die Wissenschaften der Sozialpädagogik sowie der Wirtschafts- und Sozialpolitik besorgt werden?

So zeigen schon einige flüchtige Gedankengänge, daß die Sozialwissenschaft wie für die Grundlegung so auch für den inhaltlichen Aufbau der Moraltheologie von nicht unerheblicher Bedeutung sein dürfte.

Schluß

Die grundsätzliche Anerkennung einer im Ganzen gesehen großen Bedeutung der Sozialwissenschaft für die Moraltheologie kann dem nüchternen Wissenschaftler nicht zu einer enthusiastischen Verführung werden.

Schon das Gewicht der Bedeutung der sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse ist im einzelnen sehr verschieden. Darüber hinaus gibt es noch mancherlei Bedeutungs-Grenzen. Solche sind zunächst einmal begründet in der Verschiedenheit der beiden Disziplinen, die trotz einer erheblichen Gemeinsamkeit in ihrem Materialobjekt ganz verschieden ausgerichtet sind. Starke Grenzen ergeben sich sodann aus dem Frühstadium der Entwicklung der Sozialwissenschaft, welche die seitens der Moraltheologie an sie zu richtenden Fragen zuweilen nicht mit hinlänglicher Sicherheit zu beantworten vermag, vor allem auch mangels angemessener Übereinstimmung in den Ergebnissen. Insofern weiterhin die Sozialtheologie nicht

³² Schon Hugo Grotius sprach 1625 vom „*jus naturale sociale*“ und Leibniz um 1700 vom „*jus naturae sociale*“. Einiges Nähere hierzu bei Geck: Die soziale Problematik und das Recht. In: Soziale Welt, Bd. VI (1955) S. 117—132. Vgl. auch Geck: Zur Sozialreform des Rechts. Die soziale Problematik in der Rechtsphilosophie der Neuzeit. Stuttgart 1957.

zur Sozialwissenschaft gerechnet zu werden braucht, ergibt sich noch jene Begrenztheit, die aller nur vernünftigen oder säkularwissenschaftlichen Erkenntnis eigen ist.

Dennoch darf die Bedeutung der Sozialwissenschaft für die Moraltheologie insofern sehr hoch angesetzt werden, als die sozialwissenschaftliche Weltanschauung dem Theologen eine Fortbildung der theologischen Schau zur sozialtheologischen Schau ermöglicht. Denn aus dieser Schau kann er ein breiteres und tieferes Verständnis mancher Stellen der Offenbarungsquellen wie der sozialen Lebensstatsachen gewinnen, was der Moraltheologie sehr zugute kommen müßte. Nicht weniger bedeutsam sollte die sozialtheologische Erkenntnis werden — eben indem sie Gottes Welt breiter und tiefer verstehen läßt — für die Erhebung des Theologen wie der heiligen Kirche, für die Verwirklichung der Gemeinschaft der Heiligen, für die Heimführung der Menschen zu Gott dem Dreieinigen durch Jesus Christus im Heiligen Geiste und damit zur größeren Ehre Gottes.

BERICHTE

Gesetz und Evangelium

Tertullian hat einst gegen den „Urhäretiker“ die Bemerkung gemacht: *Separatio Legis et Evangelii proprium et principale opus est Marcionis... qui instituit separationem adversus Evangelii Legisque pacem* (Adv. Marc. I 19, Migne PL 2, 267 f.). Dieses uralte Thema Gesetz und Evangelium griff der bekannte Münchener Fundamentaltheologe Gottlieb Söhngen auf, als er im vergangenen Jahr von der Theologischen Fakultät der Universität Basel zu einer Gastvorlesung eingeladen wurde. Karl Barth äußerte bei seiner Begrüßung, das Thema sei ein reformatorisches; „mit Recht“, bemerkt dazu S., aber er kann und will zeigen — und dies ist das eigentliche Anliegen seiner Vorlesung, die nun in erweiterter Form als Buch vorliegt¹ —, daß das Thema auch eine große katholische Überlieferung hat.

Worin besteht der „Frieden“ zwischen Gesetz und Evangelium, den Marcion nach Tertullian zerstört hat? Zweifellos besteht er für den Apologeten in der Einheit der beiden Testamente. Diese aber stehen in einem geschichtlichen Nacheinander, das zugleich ein heilsgeschichtliches ist; denn beide stehen zueinander im Verhältnis Verheißung — Erfüllung. Dies aber erfordert, die Einheit von Gesetz und Evangelium als eine analoge Einheit zu verstehen. Söhngen zeigt nun, vor allem an Hand einiger wichtiger Texte aus Augustinus und Thomas, daß die Lösung der großen katholischen Überlieferung eben darin besteht, die Einheit von Gesetz und Evangelium als eine analoge Einheit zu sehen, wie sie klassisch in Augustins berühmtem Satz zum Ausdruck kommt: *lex data est, ut gratia quaereretur; gratia data est, ut lex impleretur*. Die sich hier zeigende *analogia legis* wird von S. einer glänzenden, vor allem an Heraklit und Aristoteles geschulten, philosophischen Analyse unterzogen und (im Anschluß an K. Barth) theologisch als eine *analogia relationis* begriffen: Augustins Satz legt die Grundrelationen zwischen Gesetz und Gnade aus. „Wäre der Alte Bund einfach mit dem Gesetz und der Neue Bund einfach mit der Gnade gleichzusetzen, so hätte zwischen Altem und Neuem Bund keine Analogie oder Entsprechung statt“ (S. 101). Marcions (und Luthers) „Trennung“ von Gesetz und Evangelium wäre berechtigt gewesen; von „Frieden“ dürfte keine Rede sein.

Besteht nicht die Misère der reformatorischen Lösung des Problems Gesetz und Evangelium darin, ihre analoge Einheit — wobei der Ton auf beiden Begriffen liegt — nicht oder nicht genügend zu sehen? Söhngen läßt sich darüber nicht aus, weil er der Lösung des Problems in der katholischen Überlieferung nachgehen will, die zeigt, daß die großen Theologen der Kirche sie so gesehen haben, daß ihnen die Spannung zwischen Gesetz und Evangelium nicht verloren-

¹ Söhngen, Gottlieb: Gesetz und Evangelium. Ihre analoge Einheit. Theologisch — philosophisch — staatsbürgerlich. — Freiburg/München: Karl-Alber-Verlag 1957. X, 136 S. Lw. 7,80 DM.

ging. Der „Frieden“ zwischen Gesetz und Evangelium kann nur in ihrer analogen Einheit bestehen, d. h. aber in der Erhaltung und Durchhaltung der fruchtbaren und erregenden Spannung zwischen Gesetz und Evangelium. Der „Frieden“ kann nicht in einem gleichberechtigten Nebeneinander der beiden Größen bestehen oder gar in einer Umkehrung ihres heilsgeschichtlichen und relationalen Verhältnisses zueinander. Es ist das besondere Anliegen des Verfassers, das Bewußtsein für die analoge Einheit von Gesetz und Evangelium in der Kirche wieder wachzurufen: zweifellos eine Aufgabe der Theologie, so sie die ihr zufallende „kritische“ Funktion im Leben der Kirche richtig begriffen hat.

Man kann nur wünschen, daß dieses bedeutende, mutige, mit Geist, Ironie und Humor geschriebene Buch nun auch richtig ins Gespräch komme, sowohl in der Kontroverstheologie wie im innerkatholischen Raum; das letztere vor allem. Denn das Thema „Gesetz und Evangelium“ darf kein reformatorisches bleiben, sondern muß wieder ein katholisches werden — im Anschluß an die große Tradition der katholischen Theologie. Es ist ein Urthema der Theologie, weil sich ergebend aus dem Wesen der Kirche, die eine Gemeinschaft aus Juden und Heiden ist².

F. Mußner

Cullmanns Christologie des Neuen Testaments

Der bekannte Neutestamentler O. Cullmann, Professor in Basel und Paris, dessen Werk immer größere Beachtung findet, legt eine umfangreiche und gelehrte Christologie des Neuen Testaments vor, die, aus Vorlesungen erwachsen, die Frucht einer vieljährigen Arbeit ist¹. C. hat an seine Leser den Wunsch, sein Buch nicht sogleich als ein Nachschlagewerk über die ntl. Christologie zu betrachten, sondern es zuerst einmal gründlich durchzuarbeiten; und an seine Kritiker den, seine Ausführungen nicht mit apodiktischen Behauptungen und Verdikten ohne exegetische Begründung abzutun und ihm nicht den Vorwurf zu machen, er habe sich keiner Schule verschrieben. C.s Werk will eine exegetische Arbeit sein, d. h. sie will mit Hilfe der philologisch-historischen Methode in gehorsamer Bereitschaft aus den ntl. Texten erheben, was für das Thema zu erheben ist. Texte aber können verschieden ausgelegt werden, wie die Erfahrung zeigt. Wer am wenigsten in einen Text einträgt, darf den Anspruch auf die richtige (oder richtigere) Auslegung desselben erheben. Der Vorsatz, den C. sich für die Erarbeitung seines Werkes gemacht hat, veranlaßt den Rezensenten, darauf besonders zu achten, ob er ihn auch in allem durchzuführen vermochte.

² Es sei in diesem Zusammenhang auch hingewiesen auf das für das ökumenische Gespräch sehr bedeutsame Buch des reformierten Theologen Jean-Louis Leuba, *Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem Neuen Testament* (Theologie der Ökumene, Band 3), Göttingen 1957.

¹ Cullmann, Oscar: *Die Christologie des Neuen Testaments*. — Tübingen: Mohr 1957. VIII, 352 S. brosch. 21,— DM; Lw. 25,— DM.

Cullmann baut seine Darstellung der ntl. Christologie in vier Teilen auf. I. Teil: Die auf das irdische Werk Jesu bezüglichen christologischen Titel (Jesus der Prophet; Jesus der leidende Gottesknecht; Jesus der Hohepriester); II. Teil: Die auf das zukünftige Werk Jesu bezüglichen christologischen Titel (Jesus der Messias; Jesus der Menschensohn); III. Teil: Die auf das gegenwärtige Werk Jesu bezüglichen christologischen Titel (Jesus der Herr; Jesus der Heiland); IV. Teil: Die auf die Präexistenz Jesu bezüglichen Titel (Jesus der Logos; Jesus der Gottessohn; Die Bezeichnung Jesu als „Gott“).

Cullmann ist sich wohl bewußt, daß damit nicht alle christologischen Würdenamen des NT erfaßt sind, aber doch die entscheidenden und für eine ntl. Christologie vor allem wichtigen, und er ist sich ebenso bewußt, daß die straffe, phänomenologische Aufgliederung des Stoffes zwar eine darstellerische Notwendigkeit ist, dem christologischen Phänomen aber insofern Gewalt antut, als in Wirklichkeit die Würdenamen sich „gegenseitig beeinflussen, ja daß sie oft auch auf einen gemeinsamen Ursprung zurückgehen“ (S. 9). Als gemeinsamer Ursprung könnte etwa das Selbstbewußtsein Jesu genannt werden, und deshalb könnte eine Darstellung der ntl. Christologie davon ausgehen. C. kommt auf das Selbstbewußtsein Jesu auch häufig zu sprechen, besonders in der kritischen Auseinandersetzung mit der religionsgeschichtlichen Schule und mit Bultmann, zu dessen eigentlichem Antipoden C. immer mehr zu werden scheint, gerade auch wieder mit diesem Buch.

Cullmann legt ein sehr materialreiches Werk vor. Er behandelt die christologischen Titel nicht bloß an Hand der ntl. Aussagen, sondern geht ihren alttestamentlichen und sonstigen Ursprüngen nach, betont gegenüber der nur religionsgeschichtlichen Fragestellung die Neuinterpretation, die Jesus und die apostolische Verkündigung der vorausliegenden Überlieferung häufig gaben (vgl. besonders die Bemerkung S. 5)², berichtet jeweils mit viel Literaturangaben über die Forschungssituation in einer wichtigen Frage, wobei man freilich manchmal wichtige Literatur vermißt³. Deutlich, und immer in einer leicht verständlichen Sprache, legt C. seine eigene Meinung dar. Immer wieder zieht er Verbindungslinien zum Ganzen der ntl. Christologie; kein Titel wird

² „Auf jeden Fall aber muß von vornherein gegen die irrtümliche Auffassung Stellung genommen werden, die manchen Darstellungen zugrunde liegt, als hätte sich das Urchristentum in seiner Christologie notgedrungen nach dem Schema schon im Judentum oder im Hellenismus vorhandener Vorstellungen richten müssen. Eine Übertreibung des an sich berechtigten Standpunktes der vergleichenden Religionsgeschichte muß freilich zu einer solchen Betrachtungsweise führen. Aber wir können wissenschaftlich nicht einfach davon absehen, Jesu eigenes Selbstbewußtsein mit in Rechnung zu stellen. Denn a priori haben wir mit der Möglichkeit, ja mit der Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß Jesus in Lehre und Leben Neues geschaffen hat, von dem die ersten Christen bei ihren Versuchen, seine Person und sein Werk zu erklären, ausgehen mußten; ferner daß ihr Erleben Christi bei aller selbstverständlichen Analogie zu verwandten Religionsformen besondere, noch nicht dagewesene Züge aufweist. Diese Möglichkeit, diese Wahrscheinlichkeit von vornherein methodisch auszuschließen, muß doch wohl als ein unwissenschaftliches Vorurteil bezeichnet werden.“ Vgl. auch noch die grundsätzlichen Erwägungen C.s auf S. 111–113.

³ So vermißt man etwa im Menschensohn-Kapitel besonders einen Hinweis auf E. Sjöbergs Buch: *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien*, Lund 1955.

in einer Isolierung belassen. Die streng heilsgeschichtliche Ausrichtung der ntl. Christologie wird durchgehend stark betont.

So stellt Cullmanns neues Werk eine imponierende Leistung dar, die nicht so schnell und so leicht überboten werden wird. Dennoch seien einige kritische Hinweise und Fragen gestattet.

Nach Cullmann (vgl. S. 143) erscheint es nicht ausgeschlossen zu sein, daß in der Sektenrolle (1 QS IV, 23) der Gedanke des zweiten Adams auftaucht: „und ihnen (den Heilsgenossen des kommenden ewigen Gottesbundes) eignet alle Herrlichkeit Adams“⁴. Derselbe Text findet sich übrigens auch in der Damaskusschrift (vgl. V, 6: „Die fest an ihn sich halten, sind für das ewige Leben, und alle Herrlichkeit Adams eignet ihnen“, vermutlich im kommenden ewigen Leben). Gedacht ist dabei wohl an die „Herrlichkeit“, die Adam vor dem Fall im Paradies auf Grund seiner Gottebenbildlichkeit besaß, und die den Heilsgenossen im kommenden Paradies des ewigen Lebens von Gott wieder verliehen wird (vgl. auch Röm 3, 23; Billerbeck IV 887). Aber von der Vorstellung eines zweiten Adams vermag ich in diesen Texten nichts zu sehen.

Cullmann glaubt gewisse Verbindungslinien zu sehen zwischen der Vorstellung vom „Menschensohn“ und jener vom ersten und zweiten Adam, weil er die apokalyptische Menschensohnsgestalt in Zusammenhang bringt mit der Anschauung vom himmlischen Urmenschen (vgl. S. 144 ff.). C. verweist zur Stützung seiner Thesen auf die Auslegung, die Philo von Alexandrien den beiden Genesisberichten über die Erschaffung Adams (Gen 1, 27; 2, 7) gegeben hat. C. geht dabei etwas zu rasch über diese Auslegung Philos hinweg, die keineswegs eindeutig und konsequent ist, wie ein genauer Vergleich von Leg. alleg. I 31 f. mit De opif. mundi 134 f. zeigt. Im letzteren Traktat sagt Philo mit Hinblick auf Gen 1, 27, daß der „früher nach dem Ebenbild Gottes gewordene“ Mensch nur „gewissermaßen eine Idee“ (ἰδέα τις) oder ein „Gattungsbegriff“ (γένος), nur „geistig wahrnehmbar“ (νοητός) sei; d. h. der Mensch, von dessen Erschaffung Gen 1, 27 die Rede ist, ist nach Philo eine platonische Idee, die für ihn in keinem Zusammenhang mit dem Menschen steht, den Gott nach Gen 2, 7 bestehend aus Leib und Seele erschaffen hat und den Philo (ähnlich wie Paulus) den „ersten Menschen“ nennt (vgl. § 136; 140). Denn für die Erschaffung der „Seele“ dieses „ersten Menschen“ (Adams) benutzte Gott als Vorbild nicht etwa den „Idealmenschen“ von Gen 1, 27, sondern „seine eigene Vernunft“ (§ 139). — Nach Leg. alleg. I 31 f. ist die Sache etwas anders: Es gibt zweierlei Arten (γένη) von Menschen: einen Himmelsmenschen (οὐράνιος ἄνθρωπος) und einen Erdenmenschen (γῆινος)⁵. Während der himmlische Mensch nach dem Ebenbild Gottes erschaffen ist, ist

⁴ Daß hier mit Brownlee, Dupont-Sommer u. a. prägnant „Herrlichkeit Adams“ (nicht „des Menschen“) zu übersetzen ist, scheint durch einen Vergleich mit 1 QS IV, 20 gesichert zu sein, wo für den Ausdruck „Menschensohne“ im Hebräischen steht: *benē šāh* (nicht *ādām*).

⁵ Auffällig ist das Fehlen des Artikels vor οὐράνιος ἄνθρωπος. Der Ton liegt auf den Gegensätzen „himmlisch“ — „irdisch“, nicht auf ἄνθρωπος. Philo geht es um zweierlei „Arten“ (γένη) von Menschen.

der irdische aus Staub. Nun sagt Philo im folgenden Paragraphen: Unter dem Erdenmenschen habe man den $\psi\omicron\varsigma$ zu verstehen (!), der in den Leib hineinkomme. Und auch dieser „Geist“ wäre in der Tat erdhafte und vergänglich, wenn ihm Gott nicht die Kraft wahren Lebens einhauche, wodurch dieser Geist erst zu einer Seele werde.

Während also der nach dem Ebenbild Gottes erschaffene Himmelsmensch nur eine (im Sinne Platons zu verstehende) Idee darstellt, ist der „erste Mensch“ Adam, der Stammvater des Menschengeschlechts, nach dem einen Text bei Philo aus Leib und Seele gebildet, nach dem anderen identisch mit dem „Geist“, den Gott aber erst nachträglich zu einer lebenden „Seele“ verwandelt. Mit dem Himmelsmenschen hat der „erste Mensch“ nichts zu tun, steht in keinem $\epsilon\lambda\chi\omega\nu$ -Verhältnis zu ihm! Nun kennt Paulus zwar in 1 Kor 15,47 f. ähnlich wie Philo Adam als den „ersten Menschen“ und neben ihm einen „Himmelsmenschen“; doch nennt er diesen Himmelsmenschen (= Christus) den „zweiten Menschen“: eine Vorstellung, die bei Philo fehlt. Der Kontext in 1 Kor zeigt deutlich, daß der Apostel Christus im Hinblick auf seine Inkarnation als „zweiten Menschen“ bezeichnet, während Christus „Himmelsmensch“ offensichtlich für ihn auf Grund seiner himmlischen Präexistenz ist. Mag sein, daß Paulus gewisse Anregungen durch Gedankengänge, wie Philo sie über die Genesisberichte entwickelt, empfangen hat; auf jeden Fall interpretiert er dann diese Ideen vollkommen anders, und zwar in einer Philo geradezu entgegengesetzten Weise, was übrigens auch Cullmann betont (vgl. S. 171 f.). Der Himmelsmensch Christus ist für den Apostel zweiter „Mensch“ im Hinblick auf seine Leibwerdung, während Philos Himmelsmensch mit einer Leibwerdung (etwa in Adam) nichts zu tun hat. Aus 1 Kor 15,49 geht im Zusammenhang des Textes klar hervor, daß die Eikon-Anschauung gerade im Hinblick auf den Leib des Menschen verwendet ist, eine Idee, die sich bei dem „Platoniker“ Philo nicht findet. Was Paulus in 1 Kor an der Adamspekulation auswertet, bezieht sich auf die Ebenbildlichkeit des Auferstehungsleibes der Christen mit jenem des auferstandenen Christus. Dies alles finde ich bei C. nicht genügend klar herausgearbeitet. Eine gedankliche, christologische Verbindung zwischen der Vorstellung vom „zweiten Adam“ und jener vom „Menschensohn“, wie C. sie sehen will, vermag ich weder in 1 Kor noch an anderen Stellen der Paulusbriefe (etwa Röm 5,12 ff.) zu erkennen. Deshalb scheint mir auch Philos Genesisexegese für die Christologie und die Erfassung ihrer paulinischen Ausprägung kaum etwas beizutragen⁶.

⁶ Für Philo scheint die Urmenschen-Idee bis jetzt nicht nachgewiesen werden zu können. H. Schlier versucht es zwar auf Grund einer Stelle aus Philos *Quaest. in Gen.* 117 (s. dazu RAC III 446 f.), doch m. E. ohne Erfolg. In diesem Text heißt es vom Logos, daß er „das Haupt von allem“ sei. An Stelle (*instar*) von Füßen und auch der übrigen Glieder sei ihm das ganze Universum unterworfen, über das hinschreitend er ständig stehe. Denn der Kosmos benötige zu seiner vollkommenen Fülle des göttlichen Logos, nämlich mit Rücksicht auf die Sorge für exakteste Verwaltung (des Universums) und mit Rücksicht auf die entsprechende rechte Gesinnung (*pietas*) jeglichen Geschlechtes in ihm, „wie (*sicut*) auch die Lebewesen ein Haupt benötigen, ohne das sie nicht zu

Cullmann bemerkt zu Röm 5, 12 ff.: „Daß aber diese Vorstellung des ‚zweiten Adam‘ auf die gleiche Wurzel zurückgeht wie der Menschensohngedanke, ist in unserem Text deutlich“ (S. 176). Das scheint mir nicht ganz so sicher zu sein, auch wenn das aramäische *bar nāschā* einfach „Mensch“ (ἄνθρωπος) bedeuten kann. Der apokalyptische „Menschensohn“ stellt, jedenfalls im Danielbuch, eine visionäre Zukunftsgestalt dar, dessen Menschengestaltigkeit sich genügend aus dem Gegensatz zu den von Tieren repräsentierten gottlosen Reichen der Endzeit erklärt. Dahinter scheint doch eine ganz andere Vorstellung als hinter jener vom „zweiten (letzten) Adam“ zu stehen, der als Antityp nicht zu Tieren, sondern zum ersten Adam verstanden ist⁷. Ein gewisses tert. compar. zwischen dem apokalyptischen Menschensohn und Adam könnte man höchstens im Herrschaftsgedanken sehen (vgl. Gen 1, 28; Dan 7, 13); dennoch sind auch hier ganz entscheidende Unterschiede nicht zu übersehen, die ich schlagwortartig so formulieren möchte: Gen 1, 28 geht es um die geistig-kulturelle Herrschaft des Menschen über die gesamte Schöpfung, Dan 7, 13 dagegen um die politische Weltherrschaft am Ende der Zeiten.

Nach Cullmann scheint J. Héring — C.s besonderer Kronzeuge — endgültig bewiesen zu haben, daß in dem Christushymnus Phil 2, 5—11 „eindeutig vom Himmelsmenschen die Rede ist, und zwar in seiner Beziehung zu Adam“ (S. 179). Kann man das wirklich sagen? Es ist zu bezweifeln, ob der „Zusammenhang mit Adam und der Schöpfungsgeschichte der Genesis... von vornherein durch den Ausdruck *μορφή* sichergestellt“ ist, wie C. meint (S. 180). Héring habe, so meint C. weiter, „mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß dieses griechische Wort dem hebr. *dēmuth* von Gen 1, 26 entspricht“ (ebd.). In Wirklichkeit entspricht *μορφή* in der Septuaginta weder in Gen 1, 26 noch sonstwo dem hebräischen *dēmuth*⁸. Man könnte auf Philo verweisen, der

leben vermögen“. Schlier interpretiert diese Philostelle so: „Der Logos, hier stoisch als *διοικητής* verstanden, ist (!) das den Kosmos unter ihm beherrschende, ihm Leben gewährende und ihn erfüllende Haupt. Der Kosmos ist (!) sein seiner bedürftender Leib (*membra*). Beide zusammen sind das Pleroma.“ In Wirklichkeit stehen in dem Text des Philo ganz andere Aussagen über den Logos und sein Verhältnis zum Kosmos. Philo spricht dem Logos eben keinen kosmischen Leib zu (*instar!*). Und daß beide zusammen das eine Pleroma bilden, steht nirgends. Es geht vielmehr Philo um einen Vergleich (*sicut!*): „Wie“ die Lebewesen, um überhaupt leben zu können, eines Hauptes (im physischen Sinn) bedürfen, so bedarf der lebendige Organismus der Welt zu seiner harmonischen und zielsicheren Durchwaltung (*dispensatio* = Verwaltung, Ökonomie) eines „Hauptes“, nämlich des göttlichen Logos. Lauter stoische Motive (vgl. etwa ThWB z. NT IV, 83 f.; G. Z i e n e r, Die theol. Begriffssprache im Buche der Weisheit, Bonn 1956, 140 ff.), die mit dem Urmenschenmythus nichts zu tun haben, der ein eschatologischer Erlösungs- und Apokatastasismythus ist: Der Urmensch holt seine einst in den Kosmos hinabgesunkenen Glieder zur alten Integration in das himmlische Pleroma zurück. Davon steht im Philotext nichts. Schliers Interpretation desselben im Licht des Urmenschenmythus scheint darum eine Eintragung zu sein.

⁷ Vgl. dazu auch die tieferschürfenden Darlegungen bei A. Vögtle, Die Adam-Christus-Typologie und „der Menschensohn“, in: TrierThZtschr 60 (1951) 309—328 (dieser wichtige Aufsatz ist Cullmann offensichtlich entgangen); A. O e p k e, in: Th. Lit. Ztg. 77 (1952) 453.

⁸ Dan 3, 19 wird zwar das verwandte *sālām* mit *μορφή* wiedergegeben, meint aber nicht „Ebenbild“, sondern das äußere „Aussehen“ (des Antlitzes); vgl. dazu bei Cullmann S. 180, Anm. 1.

bei der Interpretation des Gen-Berichtes über die Erschaffung des Menschen von der „menschlichen Gestalt“ (μορφή ἀνθρωπίνῃ) spricht (De opif. mundi 135), darunter aber den aus Erdenstaub gebildeten Leib Adams, nicht die Gottebenbildlichkeit seiner Geistesseele versteht. Scheint es also schon begriffsgeschichtlich nicht möglich zu sein, den Ausdruck μορφή von Phil 2, 6 (ἐν μορφῇ θεοῦ) als gleichbedeutend mit εἶκόν zu nehmen, so erheben sich vor allem auch noch exegetische Schwierigkeiten gegen eine solche von C. postulierte Gleichsetzung. Der Ton liegt an der Phil-Stelle nicht auf dem μορφή, sondern auf den gegensätzlichen Genitivattributen θεοῦ und θούλου: Christus war in seiner Präexistenz in Gottes-Gestalt (V. 6a), was V. 6b als ein Gott-Gleichsein interpretiert wird; bei seiner Inkarnation nahm er Knechts-Gestalt an (V. 7a), was V. 7b als „Ähnlichkeit mit Menschen“ gedeutet wird. Ohne daß auf den übrigen Kontext und seine Auslegung durch C. noch eingegangen zu werden braucht, muß damit schon C.s Meinung abgelehnt werden, „daß mit der ‚Gestalt Gottes‘... gerade die Gestalt des Himmelsmenschen gemeint“ sei, „der allein Gottes echtes Ebenbild darstellt“ (S. 181). Es ist in dem ganzen Text Phil 2, 6—11 weder vom Himmels-Menschen noch von seiner Gottebenbildlichkeit die Rede. Hier scheint C. um einer Idee willen zu konstruieren, wobei aber eigens betont sei, daß es sich dabei nicht um eine „dogmatische“, sondern um eine historisch-exegetische Frage handelt. Mir scheint auch, daß mit dem εἶναι ἴσα θεῷ von Phil 2, 6b doch von der „Natur“ des Präexistenten die Rede ist, wenn C. auch durchgehend meint, jegliche Naturen-„Spekulation“ in der Christologie ablehnen zu müssen. Gewiß ist der ganze Christushymnus Phil 2, 6—11 „heilsgeschichtlich“ ausgerichtet, dennoch enthält er auch wichtige seinshafte Aussagen über Christus. Auch das Herrentum des Erhöhten ist nicht bloß eine „Funktion“ desselben, sondern eine Qualitätsbestimmung seiner himmlischen „Natur“: er übt nicht bloß eine Herrschaft aus, sondern ist der Herr!

Damit kommen wir schließlich auf eine grundsätzliche Frage zu sprechen, zu der vor allem der zusammenfassende Schlußabschnitt in Cullmanns Buch Anlaß gibt („Perspektiven der ntl. Christologie“, S. 325—338). Gewiß hat es vor allem die neutestamentliche Christologie in erster Linie mit dem heilsgeschichtlichen Werk Jesu zu tun, also mit seinen „Funktionen“, und gewiß mag „alles bloße Spekulieren über seine Naturen im Lichte des ntl. Zeugnisses ein Unding“ sein. Dennoch muß der Satz C.s entschieden zurückgewiesen werden: „Es gibt nur (!) funktionelle Christologie“ (S. 336; vgl. auch schon S. 9: „Christologie ist nicht Naturenlehre, sondern Lehre von einem ‚Geschehen‘“). Ohne hier das ganze Gegenmaterial gegen C. anzuführen — und es ließe sich sehr viel nennen —, sei zur Widerlegung dieser Thesen C.s nur auf den Anfang des Joh-Prologs verwiesen: „Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort.“ Niemand kann leugnen, daß es sich hier um ontologische Aussagen über die Natur des präexistenten Logos handelt, die den funktionellen Aussagen über seine Heilsrolle vorangestellt sind, d. h. das Werk des Logos gibt es nur, weil der Logos ist. *Agere sequitur esse*. Und auch der Kernsatz des Prologs („Und das Wort ist Fleisch geworden“) sieht nicht nur auf den Akt der Inkarnation, sondern auf die bleibende Natur des Inkarnierten.

Es ist schade, daß Cullmann diese radikalen, einseitigen Thesen in seinem Buch aufstellt, gegen die nicht bloß der Dogmatiker, sondern auch der Bibliker Einspruch erheben muß. Denn damit schlägt er selbst vielleicht manchen, besonders katholischen Theologen, sein Werk beinahe wieder aus der Hand, das man doch weithin mit solcher Genugtuung und Zustimmung liest, zumal keineswegs geleugnet werden soll, daß in der systematischen Christologie die heilsgeschichtlich-funktionelle Schau derselben oft zu kurz kommt. Auch der Dogmatiker K. Rahner fragt, „ob nicht zur ursprünglichen Aussage der Wirklichkeit Christi auch andere Kategorien verwendet werden könnten als die der klassischen Christologie“ (Schriften zur Theologie, I 187). —

Verfasser möge diese kritischen Bemerkungen, die sich noch vermehren ließen, nicht übelnehmen. Auf jeden Fall bleibt Cullmanns Christologie des Neuen Testaments ein großartiges Werk, zu dem man dem Verfasser aufrichtig gratulieren kann.

Anhangsweise sei noch ein (keineswegs vollständiger) Entwurf eines in C.s Buch fehlenden Sachregisters beigelegt: „Entwicklung“ im Leben Jesu, S. 96 f. — Gottesdienst (nach dem Hebr.-Brief) S. 99. — Judas, S. 124 f. — Messiasgeheimnis, S. 125 f.; 157, Anm. 3. — Stammbaum Jesu, S. 129 f.; 302. — „Hellenisten“ (in der Apg) S. 168 f.; 187 ff. — „Maranatha“, S. 207; 214 ff. — Tausendjähriges Reich, S. 233 f. — Schöpfung als Offenbarung, S. 256; 269; 273; 336. — „Heiliger Gottes“, S. 292. — Kindheitsgeschichte Jesu, S. 301 ff. — „Konsequente Eschatologie“, S. 46 f.; 212; 241. — Mandäerfrage, S. 25, Anm. 3.

F. Mußner

Zum neuen „Lexikon für Theologie und Kirche“¹

Die neue 2. Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche (LThK), deren 1. Band Ende des vergangenen Jahres erschien, unterscheidet sich in mehr als einer Hinsicht von der 1. Auflage, die in den Jahren 1930—1938 herausgebracht wurde.

Zunächst die äußeren Unterschiede: Band 1 der 1. Auflage umfaßt bei einer Reichweite von A-Bartholomäus 26 Seiten und 992 Spalten — der neu aufgelegte Band ist bei der nicht ganz gleichen Reichweite von A-Baronius auf 56 Seiten und 1272 Spalten angewachsen. Dazu kommt noch der Raumgewinn, der dadurch entstanden ist, daß jetzt keine Federzeichnungen mehr (z. B. Faksimile-Wiedergaben von Unterschriften, von Briefen, charakteristische Kunstmotive und Bauelemente) und nur ganz wenige geographische Karten in den Text eingefügt sind. Über die genannte Seitenzahl hinaus enthält der neue Band noch 24 Bilder auf 10 Tafeln und 8 Kartenseiten, die nicht in den Umfang einberechnet sind. Die Zahl der Fachgruppen und ihrer Berater ist von 33 Fachleitern auf 50 angestiegen; die Zahl der Mitarbeiter hat sich mehr als verdoppelt. Und wenn noch ein Vergleich erlaubt ist, sei darauf

¹ Lexikon für Theologie und Kirche. Begr. v. M. Buchberger. 2. völlig neu bearb. Aufl. Unter d. Protektorat v. Erzbisch. M. Buchberger u. Erzbisch. E. Seiterich hrsg. v. J. Höfer u. K. Rahner, 10 Bände. I. Band. — Freiburg: Herder 1957. 56 S., 1272 Sp., 24 Bilder, 8 Kartens. Subskr. Lw. 69 DM, Hld. 77 DM.

hingewiesen, daß das ungefähr gleichzeitig im Erscheinen begriffene evangelische Lexikon „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, 3. Auflage, für die Behandlung des gleichen alphabetischen Raumes 32 Seiten und 892 Spalten benötigt. Zur Erklärung der geringeren Seitenzahl sei aber gleich vermerkt, daß dieses Lexikon bei weitem nicht so viele kleine biographische Artikel enthält wie das LThK, sondern das Hauptgewicht auf Sachartikel legt, die in der zugestandenen Spaltenzahl selten hinter dem LThK zurückbleiben, es aber bisweilen übertreffen.

Obwohl das neue Nachschlagewerk in den Grundzügen und in der Anlage der 1. Auflage gleicht, ist von ihr kaum ein Stein auf dem anderen geblieben. Bis auf ganz geringe Ausnahmen wurden alle Artikel des vorliegenden Bandes neu geschrieben. Und die Erweiterung des Raumes geht nicht auf Kosten neu hinzugekommener Literatur oder einer größeren Detaillierung der positiven biographischen und historischen Beiträge. Vielmehr werden zentrale Themen der Theologie: der Bibeltheologie, Dogmatik, Moraltheologie und Fundamentaltheologie in den Mittelpunkt der Darstellung gerückt, ihnen wird gegenüber der 1. Auflage eine ungewöhnlich große Anzahl von Spalten eingeräumt. Sie bilden sozusagen den roten Faden, an dem die Beiträge des neuen Lexikon aufgereiht werden. Unter ihnen sind beispielsweise folgende Beiträge als neu zu registrieren: Abendland, Abschiedsreden Jesu, Akt, Amt, analogia entis, analogia fidei, analysis fidei, Andachtsbeichte, Andersgläubige, Anfang, Angesicht, Angst, anima, anima naturaliter christiana, Apologeten, Arzt und Seelsorger, Aszetik, atheistische Ethik, Ätiologie, Atom, Auferstehungsleib, Aufmerksamkeit, Aufnahme Mariens in den Himmel, Ausgrabungen, Auszug der Israeliten aus Ägypten. Erweitert, d. h. um einen bibeltheologischen Beitrag vermehrt, wurden z. B. Abendmahl, Anbetung, Anthropomorphismus, Apokatastasis, Arbeit, Askese, Autorität. Manche Beiträge sind beachtlich gewachsen, wie Abraham von 1 auf 3 Spalten, Anthropologie von 3 auf 23; Äon hat 3 Spalten gegenüber 24 Zeilen; Arbeit hat von 1,5 auf 7, Armut von 2 auf 5, Auferstehung Christi von 2,5 auf 14, Auferstehung des Fleisches von 1,5 auf 10 Sp. zugenommen; Barmherzigkeit Gottes und des Menschen umfaßt 4 Sp. statt 23 Zeilen.

Noch auffälliger und von noch entscheidenderer Bedeutung für die Neuauflage ist die große Zahl tragender Artikel aus der Feder des einen der beiden Herausgeber, Karl Rahner. Sein Name findet sich z. B. verzeichnet bei Abendland, Ablaß, Abstammung des Menschen, Allgegenwart und Allmacht Gottes, AT (als heilsgeschichtliche Periode) (!), Angelologie, anima naturaliter christiana, Anthropologie, Anthropozentrik, Ätiologie, Auferstehung Christi. Zu diesen Beiträgen ist festzustellen, daß R. sich nicht damit begnügt, den heutigen Stand der theologischen Wissenschaft wiederzugeben, er versucht darüber hinaus, mit der ihm eigenen Energie die Probleme neu zu durchdenken und sie in ein System zu stellen, ja er legt sogar erste Entwürfe neuer, noch im Werden begriffener theologischer Disziplinen vor. Mit anderen Worten, er gibt uns vielerorts einen Aufriß seiner Auffassung vor allem zu dogmatischen Fragen, sei sie nun in längerer Denkarbeit und Diskussion gereift oder stelle sie eine erste Synthese des bis heute noch nicht aufgearbeiteten theologischen Materials dar.

Als Schlüsselartikel greife ich Anthropologie heraus, einer der Beiträge, die am beachtlichsten angeschwollen sind. Nach einer weit ausgreifenden Behandlung der biblischen und philosophischen Seite des Stichwortes schickt R. dem theologischen Teil eine aufschlußreiche Vorbemerkung voraus. In ihr enthüllt er seine Auffassung über die Aufgabe des Lexikon und berührt seine eigene Arbeitsmethode: „Artikel wie dieser sind hier gemeint als wissenschafts-theoretische Reflexion auf Wesen und Geschichte ... des theologischen Traktats, ... nicht also direkt auf die Sache selbst, die in einem solchen Traktat behandelt wird ... Gemeint ist also hier eine theologische Reflexion auf die theologische Anthropologie“ (Sp. 618). Vielleicht ist in dieser Tatsache der größte Fortschritt und die bemerkenswerteste Neuheit des Lexikon gegenüber der 1. Auflage zu sehen. Ähnlich ist Rahners Hand z. B. bei der theologischen Deutung des Ablasses am Werk.

Ganz verschieden von den theologischen Problemartikeln, denen man sehr viel Raum zugesteht, sind die positiven, vor allem die rein historischen Beiträge ausgefallen. Die Enge des Raumes hat hierbei zur Folge, daß sie sich vieler, mitunter allzu vieler Kürzel bedienen müssen, worunter die Lesbarkeit (zumindest für Ausländer) leidet. In einigen Beiträgen findet man übermoderne, existenzialistisch inspirierte Sprechweise, so z. B. in Anamnese, Anfang. Für Neubildungen wie „Verfaßtheit, Bleibendheit, Eingestiftetsein, Eingestiftetheit, Gesetztheit, Aufgegebenheit“ ließen sich doch sicher einfachere Ausdrücke oder die Möglichkeit einer Umschreibung wählen.

Doch tut das dem wirklich gelungenen 1. Band des LThK keinen Eintrag, vielmehr ist sein Erscheinen sehr zu begrüßen. Hier sucht und findet man nicht nur klares, präzises Wissen zu den vielen Fragen des überreichen theologischen Kosmos, das den heutigen Stand der Forschung wiedergibt; darüber hinaus regen die Zentralartikel mit ihren neu verstandenen Darlegungen zu den angeschnittenen Fragen den Leser an, die alten Probleme der Theologie neu zu durchdenken und sich so eng mit ihnen vertraut zu machen.

H. Groß

BESPRECHUNGEN

HOMILETIK

Faßbinder, Heinrich: Sämann Gottes. Predigtgedanken. — Trier: Paulinus-Verlag 1958. 479 S. Ln. 14,80 DM.

Wenn der Verf. im Vorwort von der „überaus freundlichen Aufnahme“ sprechen kann, die sein vor Jahren im gleichen Verlag erschienenenes Predigtwerk „Der Heilige Ring“ gefunden hat, so wird dieser neue Band gewiß ebenso gut aufgenommen werden; denn er hat die gleichen Vorzüge: heiliger Ernst, der nichts anderes will als die Heilsbotschaft verkünden; Reife und Tiefe der Glaubensaussagen, gepaart mit edler Schlichtheit und Klarheit des Ausdrucks; zuweilen glaubt man zu spüren, daß der Verf. beim größten moselländischen Prediger des vergangenen Jahrhunderts, dem Trierer Bekennerbischof Eberhard, in die Schule gegangen ist. Eines kann und will aber auch dieses „Predigtbuch“ nicht: dem Prediger die Mühe der eigenen Leistung abnehmen. Der Untertitel sagt ausdrücklich, daß der Verf. lediglich „Predigtgedanken“ vorlegen will; wer sich ihrer für die eigene Predigt bedienen möchte, wird sie erst — nach einem Wort des hl. Bernard — „auf dem Feuer des eigenen Herzens kochen“ müssen, wenn sie für seine konkreten Hörer „mundgerechte“ und nahrhafte geistliche Speise werden sollen.

B. Fischer

PHILOSOPHIE

Lorscheid, Bernhard: Max Schelers Phänomenologie des Psychischen. — Bonn: Bouvier u. Co. 1957, XI u. 86 S. (Abhandlungen z. Philosophie, Psychologie u. Pädagogik, Bd. II). kart. 7,— DM.

Es ist eine dankenswerte Aufgabe, aus dem großen Werk Max Schelers einen bestimmten Bereich herauszuheben und monographisch zu profilieren. Dafür, daß Lorscheid gerade die Phänomenologie des Psychischen wählt, lassen sich sachliche Gründe anführen.

Erstens hat man jene filigranhaften Analysen, die Scheler dem Psychischen und der Wesensbestimmung der Psychologie gewidmet hat, überhaupt noch nicht richtig systematisch ausgewertet und zusammengefaßt, was seinen Grund im wesentlichen darin hat, daß Scheler selbst diese Analysen in Werken bringt, die eine derartige Thematik nicht ohne weiteres erwarten lassen; so z. B. in seinem Hauptwerk „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“. Andererseits sind kleinere Schriften Schelers, die speziell das Wesen des Psychischen zum Gegenstande haben, in der Fülle des Schelerschen Schaffens nicht gebührend gewertet und beachtet worden. Hier kann Lorscheid mit seiner umsichtigen Arbeit Abhilfe schaffen.

Zweitens ist die Phänomenologie des Psychischen ein Herzstück der Schelerschen Lehre, das wie kaum ein anderes Eigenart und Fülle des Schelerschen Denkens und Forschens erhellen kann. Hier treten nämlich die verschiedensten anthropologischen Kategorien Schelers miteinander in Wechselbeziehung, so daß sie sich gegenseitig erläutern und klären. Hier läßt sich die Einheit der Schelerschen Gedankenwelt wenigstens erahnen, eine Einheit, die der nach lehrhafter Systematik verlangende Betrachter bei Scheler zunächst schwer in den Blick bekommt. In der Schelerschen Phänomenologie des Psychischen kommt das Verhältnis von psychisch und physisch, Ich und Leib, Leibseele und Leibkörper, innerer und äußerer Wahrnehmung, von ausgedehntem und unausgedehntem Psychischen (von Psychischem schlechthin und „rein Psychischem“), von Innen und Außen (als Kategorien des Körperleibes), von Fremd- und Selbstwahrnehmung, schließlich von Akt bzw. Personen und vitalem Lebensgrund (und damit von Überbewußtem einerseits, Oberbewußtem und Unterbewußtem andererseits) zur Sprache. Und gerade durch die Verhältnisbestimmung dieser Kategorien und ihrer Gegensätze gelangt jede von ihnen zur Prägnanz. Lorscheid hat sich dieser Aufgabe der Analyse Schelerscher Kategorien mit Umsicht und Sauberkeit unterzogen.

Drittens ist gerade die Phänomenologie des Psychischen ein Paradestück für die Leistungsfähigkeit der phänomenologischen Methode schlechthin. Denn jeder der oben genannten Bereiche hat seine besondere Gegebenheitsweise, und zwar so, daß diese Gegebenheitsweise unablässig verbunden ist mit der Wesensgesetzlichkeit des jeweiligen Bereiches. Gesetzlichkeit der Gegebenheitsweise impliziert Gesetzlichkeit des Gegebenen und umgekehrt. So zeigt Scheler z. B., daß innere und äußere Wahrnehmung (nicht zu verwechseln mit dem Gegensatz von Selbst- und Fremdwahrnehmung) nicht unterschieden sind durch die washeitliche Art ihrer Gegenstände, sondern durch die Weise des Blickens, durch das Spezifische ihrer jeweiligen Blickrichtung selbst, so daß sie auseinander unableitbar und nicht aufeinander rückführbar sind. Trotzdem ist das Spezifische der einen und anderen Blickweise und -richtung nicht durch das Denken des Subjektes erzeugt, sondern von ihm vorgefunden. Es handelt sich also um eine eidologische psychische Gegebenheit, die als apriorische Form allen Inhalten vorausgeht und die nicht Gegenstand der Psychologie, sondern deren wesensgesetzliche Voraussetzung ist. So zeigt sich gerade an dieser Stelle der phänomenologische Realismus Schelers (und zugleich sein Beitrag zur Überwindung des Psychologismus), den Scheler immer aufrechterhalten hat, und demzufolge ihm das Schicksal erspart wurde, wie der späte Husserl in den Bedeutungsidealismus zurückzusinken.

Das ist ein Sachverhalt, der viel zu wenig beachtet worden ist. Durch die verdienstliche Arbeit Lorscheids kommt er zum Aufleuchten.

H. E. Hengstenberg

DOGMATIK

Scheeben, Matthias Joseph: Handbuch der katholischen Dogmatik. Sechstes Buch: Gnadenlehre. 3. Aufl. hrsg. v. H. Schauf. — Freiburg: Herder 1957. (Ges. Schriften, in Gem. . . hrsg. v. J. Höfer, Bd. VII). XLVIII, 428 S. brosch. 25,— DM; Lw. 29,50 DM.

Schon wenn man das Vorwort des Herausgebers liest, merkt der Leser, daß niemand besser imstande war, Scheebens Gnadenlehre neu herauszugeben, als Heribert Schauf, dessen Dissertation über die nicht-appropriierte Einwohnung des Heiligen Geistes (Freiburg 1939) in dieser Zeitschrift vor Jahren gewürdigt wurde. S. hat viele Literaturangaben dem Texte Scheebens hinzugefügt, die Quellenverweise berichtigt und erweitert, und vor allem die Gnadenlehre Scheebens, die manchem bedenklich erschien, in ihrer ganzen Größe hervorleuchten lassen.

I. Backes

BIBELWISSENSCHAFT

Föhrer Georg: *Elias*. — Zürich: Zwingli-Verl. 1957. 96 S. (Abn. z. Theologie des A u. NT, hrsg. v. W. Eichrodt u. O. Cullmann. Bd. 31) kart. 12,— DM.

Von den Propheten, die wir gewöhnlich mit diesem Wort bezeichnen, unterscheidet sich Elias dadurch, daß er ausschließlich *Tatprophet*, nicht aber *Schriftprophet* ist. So ist auch wesentliche Aufgabe seiner Sendung nicht die Verheißung für die Zukunft, sondern das Ringen um die Anerkennung des einen und wahren Gottes Jahwe zu seiner Zeit. Sein ganzes Leben und Wirken ist in das Blickfeld dieses großen Gegenwarts-Kampfes gebannt. Der, der „nächst Mose unter den Großen Israels der Größte“ (Grobmann) ist, verdient daher sicherlich die Monographie, die Föhrer ihm widmet. F. stellt im 1. Kap. die Erzählungen über Elias zusammen, verfolgt im 2. Kap. den Werdegang ihrer Überlieferung, versucht im 3. Kap. Geschichtliches und Legendäres in den Überlieferungseinheiten zu unterscheiden und erhebt im abschließenden 4. Kap. Theologie und Bedeutung unseres Propheten. Von besonderem Wert scheinen mir vor allem die Motive zu sein, die auf den Seiten 49–51 aneinandergereiht sind und die Elias als nach der Gestalt des Moses entworfen und gezeichnet ausweisen. Man ist erstaunt über die zahlreichen frappanten Parallelen im Lebensweg dieser beiden großen religiösen Führer Israels. Hinsichtlich der literarkritischen Einsichten, die der Verf. den Erzählungseinheiten abgewinnt und nach denen manches als ungeschichtlich und legendär ausgeschieden wird, wird man eine andere Meinung vertreten dürfen. Dagegen ist die geschichtliche Bedeutung des Elias, der die theologischen Anschauungen des Moses übernimmt und sie seiner Lage angepaßt umsetzt, gut herausgestellt. Steht doch Elias in seinem Kampf für Jahwe gegen Baal, den Vegetationsgott der Kanaanäer, der uns aus der ugaritischen Literatur in den letzten 25 Jahren greifbar erschlossen wurde, an entscheidender Stelle. Er bildet überdies, in der Reihe der Offenbarungsträger stehend, das überkommene Glaubensgut fort, um es — ein zweiter Moses — den ältesten Schriftpropheten Oseas und Amos weiterzureichen. H. Groß

ASZETIK

HöB, Anton S. J.: *Gottverbunden durch das Kirchenjahr*. I. Bd.: *Erster Adventssonntag bis Dreifaltigkeitsfest*. 2. erw. Aufl. — Trier: Paulinus-Verlag 1955. 1050 S. Ln. 25,80 DM. — II. Bd.: *Dreifaltigkeitsfest bis Advent*, 1140 S. 1957. Ln. 26,90 DM.

Die fast wichtigste Eigenschaft, die man von einem Betrachtungsbuch erwarten muß (zumal, wenn in klösterlichen Gemeinschaften am Vorabend die Betrachtung des kommenden Morgens aus ihm vorgelesen wird), besitzt das vorliegende in hohem Maße: die Verbaltheit. Mit schöner, sparsamer Schlichtheit werden die Glaubensgeheimnisse vor dem Auge des Beters ausgebreitet; dabei ist besonders lobenswert der enge Anschluß an die Liturgie (vgl. etwa die Betr. der 4. Fastenwoche I, 568–597) und das Beten in ihrem Geiste; so enthält die Betr. für den Karfreitag erfreulicherweise einen Abschnitt mit dem Titel: „Der triumphierende König“ (I, 656 f.). An Ausstellungen seien für eine ohnehin durch Rubriken- und Karwochenreform notwendig gewordene 3. Aufl. die folgenden notiert: Die Betrachtung zum Pfingstsonntag (I, 884–888) müßte den Zusammenhang von Pfingsten und Ostern deutlicher werden lassen; die Pfingstsequenz stammt nicht von Innozenz III. (884), sondern von Kardinal Stephan Langton († 1228). B. Fischer

Graw, A. M.: *In Liebe vollendet. Liturgie wird Leben*. — Trier: Paulinus-Verlag (1957). 215 S. Lw. 7,80 DM.

Hinter dem Titel verbirgt sich eine wohlausgewogene, gediegene Laienaszetik, in der erfreulicherweise dem Mitleben mit den heiligen Mysterien des christlichen Kultes endlich der ihm gebührende zentrale Platz eingeräumt wird. Aber so sehr die Verf. dieses Zentrum herauszustellen und theologisch zu deuten weiß, so vernachlässigt sie deshalb keineswegs die „Peripherie“ des christlichen Alltags. Sie begleitet den Christen, der vom Altare kommt, in sein Familienleben (120–123), ja bis hinein in die Bereiche seiner politischen (201 f.), wirtschaftlichen (183–196) und kulturellen Betätigung (197–206), und zeigt, wie er aussehen müßte, wenn er wirklich seine Wurzeln im sakramentalen Leben der Kirche und damit in Christus hat. Über allem, was zu dieser christlichen Verwirklichung im Alltag gesagt wird, liegt eine schöne, nüchtern-abwägende christliche Besonnenheit; die Verf. hat gut daran getan, sich als Lehrmeister auch für eine Laienaszetik den Patriarchen der geistlichen Besonnenheit, den hl. Benedikt, zu wählen (vgl. 165–168).

Wer immer mit Menschenführung und -formung zu tun hat, wird diese schlichte Laienaszetik mit Gewinn lesen. Vor allem möchte man sie aber in die Hände der gottlob immer zahlreichen werdenden Laien wünschen, die ihrem Leben größeren Tiefgang geben möchten; Überforderungen und Übersteigerungen, wie sie auf diesem Sektor leider nichts Seltenes sind, können ihnen nur schaden; sie brauchen so gesunde aszetische Kost, wie sie ihnen hier geboten wird. B. Fischer

DZ
- 3. SEP. 1958

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

67. JAHRGANG PASTOR BONUS

1958 HEFT 4

INHALT

AUFSATZE

Dr. Leo Scheffczyk

Biblische und dogmatische Theologie

Professor Hubert Jedin

Domschule und Kolleg

J. Blinzler

Zum Problem der Brüder des Herrn (II. Teil)

KLEINERE BEITRÄGE

G. Ziener OMI

Das Bildwort vom Sauerteig

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS-VERLAG TRIER



Möbeltransporte In- und Ausland
Verzollung · Verpackung · Lagerung

Gillen & Garçon, Bitburg/Eifel

Gegr. 1899 · Telefon: 3168 u. 3169

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfeht sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
 aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
 geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 28 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hoffmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreiheit 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Müßner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

Biblische und dogmatische Theologie

Von Dr. Leo Scheffczyk, Königstein (Taunus)

Die theologische Einleitungs- und Prinzipienlehre ist um ein neues Thema reicher geworden: um die Frage nämlich, wie sich biblische und dogmatische Theologie zueinander verhalten und wie ihr äußerlicher Gegensatz zu einer inneren Einheit zusammengefügt werden könne. Dieses Problem steht zwar nicht so stark im Vordergrund des theoretischen Bewußtseins und Interesses wie die in dem gleichen Bereich liegenden Fragen nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition, Offenbarung und Kirche oder wie die Frage nach der Dogmenentwicklung. Aber es wird in allen diesen Fragen mitverhandelt und beeinflußt — bewußt oder unbewußt — das Urteil über viele theologische Einzelprobleme.

Die Problematik gewinnt ihren sichtbarsten Ausdruck im dogmatischen Schriftbeweis. Hier tritt die Spannung zwischen den Aussagen der wissenschaftlichen Exegese und der „Anwendung“ der Schrifttexte durch die traditionelle Lehre besonders deutlich in Erscheinung¹. Man kann nun nicht leugnen, daß sich die heutige Dogmatik allgemein bemüht, diese Spannung herabzumindern, indem sie die Schrift sorgfältiger befragt und aufmerksamer hört, als es in der Vergangenheit je der Fall war². Sie macht sich dabei die Ergebnisse der exegetischen Forschung weitgehend zunutze. Aber damit ist die Spannung nicht grundsätzlich behoben; denn zunächst bleiben viele Texte, die sich einer einhelligen Interpretation auf beiden Seiten entziehen — der Hinweis auf die mariologischen Schriftstellen ist heute der naheliegendste, aber nicht der einzig mögliche —, und ferner ist der grundlegende und durchgängige Unterschied zwischen den verschiedenen Lehr- und Aussageweisen der exegetischen Wissenschaft und der Dogmatik nicht zu übersehen.

¹ Hierzu sagt neuestens J. Michl vom Standpunkt des Exegeten: „Der Exeget und der Dogmatiker interpretieren zuweilen dieselbe Schriftstelle; jener meint, dieser entnehme ihr zuviel, lege nicht mehr aus, sondern unter, und dieser meint, jener bleibe an der Oberfläche haften und erhebe nicht den Gehalt der Schrift.“ Dogmatischer Schriftbeweis und Exegese, in: *Bibl. Ztschft. Neue Folge*, hrsg. von V. Hamp und R. Schnackenburg 2 (1958) 2.

² Generell darf in diesem Zusammenhang u. a. auf die „Katholische Dogmatik“ von M. Schmaus hingewiesen werden (5 Bde., 5. Aufl. München 1953–58), im einzelnen auf den Aufsatz K. Rahners, Probleme der Christologie von heute, in: *Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln, 1954, 169–222. Auch das Sammelwerk „Fragen der Theologie heute“, hrsg. von Feiner-Trütsch-Böckle, Einsiedeln 1957, zeigt in vielen Artikeln eine starke bibel-theologische Ausrichtung.

Diese Erkenntnis gründet sich auf die Tatsache, daß die Exegese in der Neuzeit ihre eigene Theologie entwickelt hat und immer weiter entwickelt. Die Exegese ist damit ihrem Stand als Hilfswissenschaft der Dogmatik entwachsen. Sie begnügt sich nicht mehr damit, einer übergeordneten Disziplin (nämlich der Dogmatik) gewisse positive Daten zur Verfügung zu stellen. Sie verwertet diese Daten vielmehr selbst und erstellt aus ihnen eine eigene, biblische Theologie. Diese wird faktisch der Dogmatik nicht mehr subordiniert, sondern tritt ihr gleichberechtigt zur Seite³.

Allein schon die Tatsache, wie sehr sich der Begriff der „biblischen Theologie“ durchgesetzt hat, ist Beweis für eine gewandelte Situation. Es ist bezeichnend, daß noch M. J. Schreeben in der Einleitung seiner Dogmatik die historisch-exegetischen Disziplinen nicht als „Theologie schlechthin“ benannt wissen wollte, „weil sie nicht direkt den Inhalt der Offenbarung in seinem Zusammenhange, sondern bloß die die Offenbarung ... betreffenden Texte und Tatsachen“⁴ behandeln. Gerade diese Behauptung aber, daß eine biblische Disziplin nicht direkt den Zusammenhang der Offenbarung darstellen könne und sich auf die Bearbeitung einiger die Offenbarung betreffender Texte beschränken müsse, ist durch die heutige biblische Theologie theoretisch und praktisch widerlegt. Nach H. Schlier sind „im NT wohl alle Grundthemen der Theologie irgendwie berührt“⁵. Eine ntl Theologie (diese steht hier vor allem im Vordergrund, da die Problematik um das Verhältnis von atl Theologie und Dogmatik etwas anders geartet ist) hat demnach auch alle diese Themen zu berücksichtigen und darüber hinaus in einer eigenen Systematik ihre „verborgene innere Einheit“⁶ aufzuweisen. Das zeigt, daß die biblische Theologie auch den Charakter einer systematischen Wissenschaft beanspruchen kann. Dieses Zugeständnis aber hat zur Folge, daß die Unterscheidung zwischen historischer und systematischer Disziplin im Hinblick auf das Verhältnis von Bibelwissenschaft und Dogmatik nicht mehr als völlig adaequat angesehen werden kann, weil

³ Das erhellt an der Bemerkung von J. Michl, a. a. O. 4, wo betont wird, daß die Exegese keine „Magd einer Königin, der Dogmatik“ sei, sondern daß beide wie „zwei ebenbürtige Schwestern“ zusammenarbeiten müßten.

⁴ M. J. Schreeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, I. Buch: Theologische Erkenntnislehre², hrsg. und eingeleitet von M. Grabmann, Freiburg 1948, 4. Sch. will damit aber nicht bestreiten, daß es auch „eine durch Reichtum und Klarheit der theologischen Einsicht getragene theologische Exegese“ der Heiligen Schrift gäbe. Ebda. 129.

⁵ H. Schlier, Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments, in: Bibl. Ztschft. Neue Folge, hrsg. v. V. Hamp u. R. Schnackenburg 1 (1957) 8.

⁶ Ebda. 10.

einerseits der biblischen Theologie ein systematischer Zug eignet und andererseits die Dogmatik sich stark historisch ausrichtet.

Damit beginnen sich die ehemals streng geschiedenen Gebiete der Bibelwissenschaft und der Dogmatik zu überschneiden, ein Vorgang, der rein äußerlich daran sichtbar wird, daß sich die Themen der biblischen und dogmatischen Theologie vielfach decken. So gibt es heute eine biblische „Christologie des Neuen Testaments“⁷, wie es eine dogmatische Lehre von Christus gibt. Die verschiedenartige Betrachtungsweise ein und desselben Gegenstandes wäre freilich an sich nichts Ungewöhnliches, wenn daraus nicht in den Ergebnissen merkliche, auf den ersten Blick zuweilen sogar unvereinbar scheinende sachliche Unterschiede resultierten. Das beweist etwa die Behauptung O. Cullmanns, daß allein eine „auf dem neutestamentlichen Gedanken des Menschensohns“ aufgebaute Christologie „das im Grunde logisch unlösbare Problem des Verhältnisses der beiden Naturen in Christus“ lösen könnte und daß damit „die ganze mühsame Diskussion, wie sie die frühen christologischen Kämpfe beherrschte, eigentlich überflüssig“⁸ würde. Man darf dem hinzufügen, daß damit aber auch die dogmatische Theologie im bisherigen Sinne überflüssig geworden wäre. Dem entspricht die andere Feststellung desselben Autors, daß es überhaupt nur „funktionelle Christologie“ gebe und daß „alles bloße Spekulieren über seine [Christi] Naturen im Lichte des neutestamentlichen Zeugnisses ein Unding sei“⁹. Die Tragweite dieser Behauptungen wird erst recht ersichtlich, wenn man bedenkt, daß nach katholischer Auffassung die dogmatische Zwei-Naturen-Lehre selbstverständlich „im Lichte des neutestamentlichen Zeugnisses“ stehen will und steht. Nach Cullmann aber müßte das als eine innerlich unmögliche Fiktion angesehen werden.

Wenn auch die katholische Bibelwissenschaft solchen extremen Urteilen fernsteht, so stellt sie den Theologen heute doch vor ähnliche formale Probleme. Auch sie legt ihm die Fragen auf: Kann es zwei völlig gleichgeordnete, formell aber verschiedene Theologien geben? Was bedeutete das für die Einheit der Theologie und das organische Verhältnis ihrer Disziplinen zueinander? Würde damit nicht der unheilvolle Prozeß „der Zerlegung der Theologie in eine Menge selbständiger und gleichberechtigter Fächer“¹⁰ weitergetrieben? Sollte man dieser Gefahr dadurch begegnen, daß man der biblischen Theologie entschlossen die Führung überläßt und ihr die formalen Elemente der traditionellen Dogmatik als Hilfsmittel beigibt? Wenn man sich dazu aber nicht versteht:

⁷ O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957,

⁸ Ebda. 197 f.

⁹ Ebda. 336.

¹⁰ M. J. Scheeben, a. a. O. I, 4.

wie ist dann die Einheit in der Verschiedenheit und der Ausgleich der beiden Disziplinen zu erreichen?

Alle diese Fragen drängen sich auf, wenn man die Entwicklung der biblischen Theologie in der Gegenwart aufmerksam betrachtet. Der Versuch ihrer Beantwortung wird am zweckmäßigsten mit der Bestimmung der

I. Eigenart und Grenzen der biblischen Theologie

beginnen. Der theologische Charakter der biblischen Theologie leitet sich von ihrem Gegenstand her, der die Offenbarungsurkunde des Christentums schlechthin ist. Ihr Formalobjekt ist der sich im heilschaffenden Wort der Schrift bezeugende Gott. Das Mittel zur Erreichung dieses Objektes ist, wie bei aller Theologie, die *ratio fide illustrata*. Damit ist festgestellt, daß der Bibeltheologe den Text der Schrift als Offenbarungswort aus der Hand der Kirche annehmen, sich ihn im Glauben aneignen und ihn mit der vom Glauben erleuchteten Vernunft erklären muß. Da aber die biblische Theologie ihren Gegenstand direkt im geschriebenen Worte Gottes hat, empfängt sie als Glaubenswissenschaft von diesem Formalobjekt noch eine besondere modale Bestimmtheit: sie kann in das Wort nur mit den Mitteln der Sprachwissenschaft eindringen und ist demnach als gläubige Vernunft zugleich auch philologische Kritik. Da das Wort Gottes aber in die Form eines echten Menschenwortes eingegangen ist, haften seiner Gestalt auch alle historischen Bedingtheiten an, denen menschliche Worte immer unterworfen bleiben. Darum muß die biblische Theologie auch die Mittel der historischen Kritik anwenden und das Wort der Schrift aus dem Zusammenhang seiner historischen Verknüpfungen und Beziehungen in seiner Eigentlichkeit zu erfassen suchen. Als Glaubenswissenschaft, die vom Schriftwort ausgeht, ist sie somit wie die Exegese an die philologisch-historische Methode gebunden.

Aber sie übertrifft die Exegese darin, daß sie die Darstellung der Schriftwahrheiten in ihrem inneren Zusammenhang und in ihrer höheren Einheit leistet. Die Exegese bietet nur „die Bausteine dar, mit denen die biblische Theologie ihr Gebäude errichtet“¹¹. Der Theologe kann sich nicht damit begnügen, den Sinn und Gehalt eines biblischen Begriffes an einer Einzelstelle zu bestimmen und auszuloten. Sein Bemühen geht dahin, das Einzelne „aus dem Ganzen der biblischen Lehre und diese selbst in ihrer Ganzheit zu verstehen“¹². In diesem theologisch-systema-

¹¹ M. Meinertz, Theologie des Neuen Testaments I, Bonn 1950, 4.

¹² E. Brunner, Die christliche Lehre v. Gott (Dogmatik I), Zürich 1946, 13.

tischen Zug, der auf die Erfassung aller lehrhaften Elemente des NT in ihrem Zusammenhang geht, liegt das entscheidende Merkmal der biblischen Theologie.

Der systematische Zug dieser Theologie aber wird, ihrem Formalobjekt entsprechend, noch eine besondere Eigenart zeigen müssen. Da es sich bei ihr um eine biblische Disziplin handelt, kann ihre Systematik nicht von einem späteren theologischen System oder einer Schule erborgt sein, sondern muß sich ebenfalls aus dem Zusammenhang der Schrift ergeben. Weil sich diese Theologie immer „von den Texten her konstituiert“¹³, muß ihre ganze Struktur der biblischen Grundlage entsprechen. Damit ist dann aber auch schon etwas Entscheidendes über die einzelnen Begriffe gesagt, die die kleinsten Einheiten dieses Systems bilden: auch sie müssen dem Ganzen angepaßt sein. So wird auch die Begrifflichkeit und Sprache der biblischen Theologie der Schrift verhaftet bleiben müssen und in ihrem Geist wurzeln.

Mit diesen Mitteln vollführt die biblische Theologie ihre Arbeit auf einem weiten und ungemein fruchtbaren Feld. Ihre Wichtigkeit und Bedeutung tritt erst ins volle Licht, wenn man bedenkt, daß es sich hier um eine Arbeit an göttlichen Worten (wenn auch in menschlicher Form gefaßt) handelt, deren Tiefe und Sinnfülle vom Menscheng Geist nie adaequat ausgeschöpft werden kann. So ist der Mensch immer auf die Suche nach dem vollkommeneren Sinn und dem tieferen Verständnis verwiesen. Die Feststellung des eigentlichen Lehrgehaltes der biblischen Worte ist um so notwendiger, als nicht einmal der Hagiograph selbst ihren Sinn nach allen Seiten hin und in allen Beziehungen erfaßt zu haben brauchte¹⁴. Auch die Unvollkommenheit der menschlichen Verfasser, die durch die Inspiration nicht von allen Mängeln des Erkennens und Gestaltens befreit wurden¹⁵, macht also eine nachfolgende Bemühung um das volle theologische Verständnis ihrer Aussagen notwendig. Dazu kommt, daß die biblischen Autoren in ihren Schriften kein lehrhaft-theoretisches Anliegen verfolgten, auch wenn schon bei den Synoptikern keineswegs theologische Tendenzen fehlten und Johannes und Paulus sogar als wirkliche Theologen angesehen werden müssen¹⁶. Aber gerade

¹³ H. Schlier, a. a. O. 7.

¹⁴ Vgl. hierzu J. Schildenberger OSB, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, Heidelberg 1950, 84.

¹⁵ Ebda. 78, wo aber auch gesagt ist, daß Gott den Hagiographen „ihre natürlichen Mängel“ nur insoweit beließ, als „sie weder den gottgewollten Zweck ihrer Schriften beeinträchtigten noch überhaupt auf den göttlichen Verfasser zurückfielen und seine Vollkommenheit, besonders seine Wahrheit und Wahrhaftigkeit antasteten“.

¹⁶ Vgl. hierzu M. Meinertz, *Sinn und Bedeutung der neutestamentlichen Theologie*, in: *Münchener Theol. Ztschft.* 5 (1954) 164.

die Briefe des letzteren beweisen in ihrer starken Situationsgebundenheit, ihrer seelsorglichen und missionarischen Ausrichtung wie in ihrem Kampfcharakter, daß sie nicht als ausgeprägte Lehrschriften gewertet sein wollen. Das gilt selbst vom Römerbrief, obgleich in ihm „so etwas wie das Summarium des paulinischen Evangeliums“¹⁷ enthalten ist.

Deshalb kann es nicht wundernehmen, wenn die Exegese feststellt, daß etwa die Paulinische Gesetzeslehre „trotz aller Mühsal noch keineswegs aufgeheilt“¹⁸ ist, oder daß die Argumentation des Apostels in der Frage von Erbsünde und Erbschuld Röm. 5, 12 ff. manche „Fragen offen“¹⁹ läßt, oder daß er auch das Problem um das Verhältnis von Glauben und Taufe nicht eingehend erörtert²⁰, wie auch Johannes im Prolog keine Lösung der spannungsreichen Aussagen über den Logos gibt, sondern sie einfach nebeneinander stehen läßt²¹. Das zeigt, daß die biblischen Schriften weder einzeln völlig durchreflektierte Lehrstücke darstellen, noch auch in ihrer Gesamtheit ein „systematisches Lehrbuch der Offenbarung“²² bilden.

Da aber das gläubige Denken ein berechtigtes Interesse daran hat, auch (den fraglos vorhandenen) Zusammenhang und die Einheit der Offenbarungswahrheit in ihrem ersten und normativen Zeugnis festzustellen, ist eine biblische Theologie notwendig. Sie wird ihr Ziel darin sehen, durch ein tieferes Eindringen in den Geist und den Buchstaben der Heiligen Schrift gerade den vermißten Zusammenhang der lehrhaften Elemente der biblischen Bücher aufzuzeigen, diese Elemente aufeinander abzustimmen, das zeitliche und persönliche Kolorit von ihrem bleibenden und unwandelbaren Inhalt zu unterscheiden und so, bei allem Wissen um das Fragmentarische dieser Arbeit²³, doch die biblische Verkündigung thematisch und lehrhaft zu entwickeln.

So reich und weit sich damit die Aufgabe einer biblischen Theologie auch darstellt, so zeichnen sich doch mit dem Gesagten schon ihre Grenzen ab. Diese liegen nicht nur an den schon erörterten Punkten, wo der Bibeltologe wegen der mangelnden begrifflichen Präzision und theologischen Zielsetzung des Hagiographen, seiner unsystematischen Denkweise, seiner nicht lückenlosen und oft antithetischen Darstellung (Paulus!) darauf

¹⁷ H. Schlier, Der Brief an die Epheser, Düsseldorf 1957, 17.

¹⁸ E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart 1947², 72.

¹⁹ O. Kuss, Der Römerbrief, Regensburg 1957, 233.

²⁰ Ebda. 146.

²¹ O. Cullmann, a. a. O. 273.

²² O. Karrer, Das Wort Gottes in der kirchlichen Verkündigung, in: Hochland 50 (1958) 205.

²³ Den fragmentarischen Charakter dieser Theologie hebt H. Schlier stark hervor (Bibl. Ztschft. 1 [1957] 8), allerdings mit dem beachtenswerten Hinweis (ebda. 9, Anm. 5), daß „die ntl Theologie das Fragmentarische auch mit der dogmatischen oder spekulativen Theologie“ teile.

verzichten muß, mit den Mitteln der philologisch-historischen Methode den erwünschten Zusammenhang und das harmonische System zu erzwingen. Das alles sind ja nur faktische und äußere Hindernisse, die sich dem lehrhaften Verständnis der Offenbarungswahrheiten entgegenstellen. Sie könnten deshalb auch durch die Verfeinerung der Methode immer weiter zurückgedrängt und zum Teil sogar aufgehoben werden. Davon aber bliebe eine andere, innere und wesentliche Grenze unberührt, die der biblischen Theologie von ihrem Formalobjekt her, dem sich im Worte der Schrift bezeugenden Gott, gesetzt ist; denn „Gott redet in der Bibel zu den Menschen in begrenzten menschlichen Worten. Keines von ihnen und auch nicht alle zusammen können die Fülle des einen Wortes Gottes umfassen, das der Sohn Gottes ist“²⁴. Es liegt also letztlich an der Begrenztheit des Schriftzeugnisses, daß es nicht die ganze Offenbarungswirklichkeit enthalten kann und daß keine biblische Theologie die volle Offenbarungswirklichkeit zur Darstellung bringen kann.

Das gläubige Denken aber verlangt gerade nach einer solchen Darstellung. Es kann von der biblischen Theologie nicht vollauf befriedigt werden, weil das geschriebene Bibelwort, von dem diese Theologie ausgehen und zu dem sie immer wieder zurückkehren muß, nicht die ganze Offenbarung ist, sondern nur ihr erstes und wichtigstes Zeugnis, Bekundung der in Christus erfolgten und vollendeten Offenbarung. Die Fülle dieser Offenbarung kann nicht in einem schriftlich fixierten Zeugnis liegen, sondern nur in Christus selbst.

Damit darf die Schrift freilich keineswegs mit dem Odium der Insuffizienz in den Heilsdingen belegt werden. Es bleibt unbezweifelbar, daß die Schrift uns „den wesentlichen Inhalt der formellen Offenbarung“ mitteilt²⁵ und daß sie alles Heilsnotwendige in sich enthält. Auch aus der Tatsache der Existenz zweier Offenbarungsquellen — Schrift und Tradition — darf nicht geschlossen werden, daß die erstere in sich ungenügend und unvollständig wäre. Man muß der Schrift im Geiste der Väter und der mittelalterlichen Theologie wohl auch inhaltliche Vollständigkeit zubilligen²⁶. Aber es ist keine Vollständigkeit expliziter Art, so als ob alle Wahrheiten ausdrücklich und distinkt in ihr zu Wort gekommen wären. Das ist von einem schriftlichen Dokument niemals zu erwarten. In jedem solchen Dokument gibt es Inhalte, die in dem Ausgesagten nur implizit oder gar virtuell enthalten sind. Die inhaltliche

²⁴ J. Schildenberger OSB, a. a. O. 84.

²⁵ M. J. Scheeben, a. a. O. I, 125.

²⁶ Diesen Gedanken hat neuerdings besonders J. R. Geiselmanh hervorgehoben und begründet. H. Bacht, H. Fries, J. R. Geiselmanh, Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition, hrsg. von M. Schmaus, München 1957, 159 ff.

Vollständigkeit ist dann zwar eine formelle, aber keine materielle, so daß die Schrift zwar als vollständig „in sich“ bezeichnet werden kann, aber es nicht *quoad nos* ist. Darum gilt andererseits trotz dieser wesenhaften, formellen Vollständigkeit, daß in der Schrift „der ganze Reichtum der christlichen Gnadenschätze nicht enthalten sein kann“²⁷ und daß die allein auf der Schrift fußende biblische Theologie vom Standpunkt einer vollentwickelten Glaubenslehre aus als „ein unfertiges Vorstadium“²⁸ betrachtet werden muß.

Eine vollentwickelte Glaubenslehre müßte deshalb von einer explizierten und nach allen Seiten hin entfalteten Schriftwahrheit ausgehen. Hier stellt sich nun die Frage, ob diese Explikation des in der Schrift Enthaltenen und die Entfaltung des in ihr virtuell Vorhandenen nicht der biblischen Theologie überlassen werden könnte, so daß sie auf diesem Weg doch zu einer vollständigen Glaubenslehre würde und damit die spezifische und umfassendste theologische Disziplin repräsentieren könnte. Aber mit einem solchen Ansinnen würde die biblische Theologie überfordert. Die Unmöglichkeit einer solchen Ausweitung der Aufgabe der biblischen Theologie hat darin ihren Grund, daß die erwähnte Explikation der Schriftwahrheit letztgültig gar nicht von einer menschlich-wissenschaftlichen Instanz geleistet werden kann. Die Entfaltung der Schrift ist ein Lebensvorgang, der sich aus den geschichtlichen Erfahrungen im Umgang mit ihr und im Hinhören auf sie ergibt. Er vollzieht sich in der bewahrenden und erklärenden Weitergabe der Schrift durch die Jahrhunderte. Dazu bedarf es einer Instanz, die dem göttlichen Ursprung und Inhalt der Schrift konform ist. Das kann allein die geist-erfüllte Kirche sein, in deren lebendiger Verkündigung das Wort der Schrift erst seine Fülle gewinnt und in deren aktiver Tradition, die im kirchlichen Lehramt ihre entscheidende Sicherung besitzt, das Glaubensverständnis weiterentwickelt wird. Es muß demnach also eine Glaubenslehre gefordert werden, die dem Wachstum der in der Schrift grundgelegten Offenbarungswahrheit gerecht wird und nicht mehr allein von dem historisch-philologisch begrenzten Schriftwort ausgeht, sondern von dem entfalteten Schrift- und Offenbarungsverständnis in der lebendigen Verkündigung der Kirche. Diese Glaubenswissenschaft ist die Dogmatik.

So sind es letztlich die inneren Grenzen der Bibeltheologie, die

II. die Notwendigkeit der dogmatischen Theologie erweisen und ihre Eigenart bestimmen. Dabei läßt sich zeigen, daß die Forderung nach einer dogmatischen Theologie oberhalb des Geltungs-

²⁷ M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testaments* I, 1.

²⁸ Ebda. 1. Vgl. auch derselbe, Sinn und Bedeutung der neutestamentlichen Theologie, in: *Münchener Theolog. Ztschft.* 5 (1954) 161.

bereiches der biblischen Theologie von verschiedenen Seiten her begründet werden kann. Es sind näherhin zwei Gründe materialer und ein solcher formaler Art, auf die sich diese Forderung stützt. Die materialen Gründe sind im Vorhergehenden zum Teil schon angedeutet worden, bedürfen aber noch einer genaueren Fassung. Dazu ist der Hinweis auf das Traditionsprinzip und auf die Tatsache des dogmatischen Fortschritts in der Kirche notwendig.

Was den ersten Tatbestand angeht, so ist zu ersehen, daß die biblische Theologie eindeutig auf dem Schriftprinzip beruht, indem sie die Schrift zur ausschließlichen Norm ihres Arbeitens und Denkens nimmt. Das gilt nicht in dem Sinne, als ob der Bibeltheologe sich formell dem geistigen Raum der lehrenden und verkündenden Kirche entziehen wollte und könnte. Auch er steht faktisch in der Tradition, aber er kann sie methodisch nicht verwerten und nicht zur inneren, positiven Norm seines Forschens machen. Er muß von ihr methodisch in ähnlicher Weise abstrahieren, wie der Fundamentaltheologe auf die kirchlichen Entscheidungen als Beweismittel verzichtet. Anders würde er die Schrift nicht wirklich aus der Schrift erklären, was seine vornehmste Aufgabe ist. Aber damit ist zugleich gesagt, daß er nicht von der relativ ausgereiften Vollform der Offenbarung ausgehen und deshalb auch nicht ihr Vollverständnis erbringen kann. Die biblische Theologie hat wohl das erste und grundlegende Wort zum Glaubensverständnis zu sagen, aber nicht das letzte. Das steht jener Disziplin zu, die von der in der aktiven Tradition der Kirche entfalteten Schriftwahrheit ausgeht.

Die hütende und erklärende Funktion der Kirche in ihrer lebendigen Verkündigung führt aber notwendigerweise zur klareren und lehrhaften Formulierung und verpflichtenden Vorstellung der Offenbarungswahrheiten. In der Dogmatisierung einer Wahrheit gewinnt der flüssige Stoff der Tradition eine festumrissene, dem Gebrauch der verschiedenen Zeiten angepaßte Form. Hier kommt der Ausweitungs- und Klärungsprozeß des Glaubensbewußtseins zu einem gewissen Abschluß, doch so, daß das Dogma, wie K. Rahner hervorhebt²⁹, zugleich auch einen neuen Anfang setzt auf dem Wege zur noch tieferen und reicheren Wahrheitskenntnis. So sind die Dogmen die natürlichen Höhepunkte in der Entwicklung des Glaubensbewußtseins, von denen aus sich die beste Überschau nach rückwärts wie nach vorn gewinnen läßt. Eine Glaubenslehre, die eine solche Überschau erreichen will, muß sich auf diesen Standpunkt stellen. Das kann wiederum die biblische Theologie nicht tun, weil sie

²⁹ K. Rahner S.J., Chalkedon — Ende oder Anfang. Das Konzil von Chalkedon, hrsg. von A. Grillmeier S.J. und H. Bacht S.J., III, Würzburg 1954, 3 f.

dazu von ihrem Fundament abgehen müßte; das kann allein die Aufgabe der Dogmatik sein.

Die beiden materialen Beweisgründe für die Notwendigkeit einer dogmatischen Theologie über der biblischen kommen letztlich darin überein und treffen sich in der einen Erkenntnis, daß die in der Schrift grundlegende Offenbarungswahrheit eine geschichtliche Dynamik besitzt, die von der biblischen Theologie nicht aufgefangen und ausgesagt werden kann. Die biblische Theologie kann daher „immer nur das erste — freilich alles Kommende implicite in sich schließende — Kapitel der Dogmengeschichte“³⁰ sein, das abschließende Kapitel dagegen ist von der dogmatischen Theologie zu schreiben.

Das Einvernehmen über die materialen Gründe für die Berechtigung einer dogmatischen Theologie dürfte zwischen den Vertretern der beiden Disziplinen auf keine besonderen Schwierigkeiten stoßen, zumal von seiten der Dogmatik zugegeben ist, daß die Dogmenentwicklung eigentlich eine Entfaltung des Schriftsinnes und des Schriftverständnisses ist, so daß nirgends der Eindruck entstehen kann, als ob der normative Charakter der Schrift (an dem auch die biblische Theologie in arteigener Weise partizipiert) mißachtet würde. Die eigentliche Auseinandersetzung spielt sich dort ab, wo es um die formale Begründung der dogmatischen Theologie geht und um die Anerkennung der sich daraus ergebenden Eigenschaften dieser Disziplin.

Die lehrhafte Darstellung der Vollform der Offenbarung verlangt nämlich nicht nur die Einbeziehung einer geschichtlichen Entwicklungsdimension (Tradition), sondern auch eine geistige Durchdringung der Offenbarungswahrheiten, wodurch diese dem gläubigen Denken in der relativ vollkommensten Weise zum Verständnis gebracht werden. Eine vollentwickelte Glaubenslehre muß die Offenbarungswahrheit nicht nur in ihrer zeitlichen Erstreckung umfassen, sondern auch in ihrer inneren Tiefe ausloten, damit ihr Sinn und ihre Forderungen vom Menschen innerlichst ergriffen und in den Glaubensverstand aufgenommen werden können. Das geht aber nicht anders als durch die *additio rationis probantis fidei* im Sinne Bonaventuras³¹ oder die *perscrutatio per argumenta* des heiligen Thomas, die auch für die Rechenschaftsablage über den Glauben (vor sich selbst wie vor anderen) notwendig ist³². Erst durch die „Hin-

³⁰ So O. Kuss in der Besprechung der „Christologie des Neuen Testaments“ von O. Cullmann, in: Theologie u. Glaube 6 (1957) 467.

³¹ Näheres zur Bedeutung dieses Satzes bei G. Söhngen, Philosophische Einübung in die Theologie, München 1955, I, und derselbe, Die Einheit in der Theologie, München 1952, 17 ff.

³² Vgl. hierzu M. Grabmann, Die Berechtigung der spekulativen Theologie nach der Auffassung des heiligen Thomas von Aquin. Aus der Theologie der Zeit, hrsg. v. G. Söhngen, Regensburg 1948, 42.

zufügung“ des philosophischen Denkens wird die Offenbarung auf seiten des empfangenden Menschen voll entwickelt. Will die Theologie in ihrer Gesamtheit ein wahres Glaubensverständnis erzielen, dann muß sie wenigstens in einer ihrer Disziplinen auch als „Lehre in hochreflektierter Form“³³ auftreten, in einer „spezifisch logischen Funktion“³⁴, die den Glaubensinhalt nach der Seite der Vernunft voll entfaltet. Das kann in abschließender Weise nur die Dogmatik leisten. Sie bedarf dazu philosophischer Begriffe und eines rationalen Beweisverfahrens, durch das freilich der geheimnisvolle Charakter der Offenbarungswahrheit nicht in rationales Wissen aufgelöst werden darf.

Diese Übersetzung des Glaubensinhaltes in die Sprache philosophischer Begrifflichkeit hat der dogmatischen Theologie immer wieder den Vorwurf eingetragen, daß sie dem in der Schrift grundgelegten Offenbarungsgut sachlich Neues hinzufüge, daß sie damit die ursprüngliche Offenbarung überfremde und den Charakter einer Glaubenswissenschaft verleugne. Stellenweise wird sogar die Frage laut, ob die dogmatische Theologie dieser Art nicht direkt ein Abfall vom „evangelischen Glauben“³⁵ sei. Nimmt man noch hinzu, daß die Dogmatik bei diesem „Übersetzungsverfahren“ notgedrungen unanschaulicher, abstrakter und für einen äußeren Betrachter auch unlebendiger wird als die biblische Theologie, dann hat man die wichtigsten Gründe genannt, die gewöhnlich gegen die dogmatische Theologie ins Feld geführt werden.

Diese Einwände lassen sich aber beheben, wenn man die Notwendigkeit der dogmatischen Glaubenslehre gegenüber einer rein biblisch orientierten Theologie noch von einer anderen Sicht beleuchtet, nämlich von der wissenschaftstheoretischen Seite her. Hier darf, von einem Gedanken J. Maritains ausgehend, gesagt werden, daß innerhalb der Wissenschaft, die allgemein auf die „Naturen oder Wesenheiten ... zielt“³⁶, ein Unterschied zwischen den „konstatierenden“ und „explikativen“ Wissenschaften festzuhalten ist. Jene sind wesentlich induktiv, auf der „Linie des Faktischen stehend“, ohne „die ihrem Gegenstand immanenten Notwendigkeiten aus sich selbst zu entschleiern“, diese sind im eigentlichen Sinne begründend, sie gehen deduktiv vor, zerlegen das Faktische in seine ontologischen Elemente und lassen es uns „durch die Prinzipien oder Seinsgründe ... erkennen“. Die ersteren bemühen sich um die Frage nach dem *an est* der Dinge, die letzteren um die Frage nach dem *quid*

³³ E. Brunner, Die christliche Lehre von Gott (Dogmatik I), Zürich 1946, Seite 49.

³⁴ Ebda. 96.

³⁵ So Joh. Bapt. Hirscher nach J. Hessen, Griechische oder biblische Theologie? Leipzig 1956, 17 f.

³⁶ J. Maritain, Die Stufen des Wissens, deutsch von H. Broemser, Mainz o. J., 46 ff.

est. Nun ist es nach Maritain klar, daß jede wissenschaftliche Disziplin ihrem Wesen gemäß nach immer tieferer Begründung und Rationalität wie auch nach immer vollkommenerer Explikation streben muß. Damit ist aber festgestellt, daß die konstatierenden Wissenschaften eine innere Ausrichtung und einen Zug auf die explikativen hin besitzen, den sie allerdings selbst nicht befriedigen können, dessen Erfüllung sie vielmehr den deduktiven Wissenschaften überlassen müssen. So verlangt jede induktiv-konstatierende Disziplin nach dem entsprechenden Typus der deduktiv-explikativen Wissenschaft.

Dieses Strukturgesetz muß bei aller Eigenständigkeit der Theologie als einer Glaubenswissenschaft formal auch für sie gelten. Es findet hier seine Bestätigung gerade an dem Verhältnis zwischen biblischer und dogmatischer Theologie; denn es ist ersichtlich, daß die biblische Theologie als zusammenfassende Darstellung der biblischen Lehrgehalte auf dem Boden der Schrift eine wesentlich konstatierende Wissenschaft ist. Sie stellt den Lehrgehalt der Offenbarungsurkunde fest, aber sie beweist nicht, aus welchen Gründen dieser Inhalt wahr sein muß und nicht falsch sein kann, oder wie er sich gegenüber den Sätzen des Un- und Irrglaubens behaupten läßt, oder daß er vernunftgemäß ist und den tiefsten Intentionen der Menschennatur entspricht. Sie ist keine vollständige *cognitio per propriam causam* im Sinne des klassischen Wissenschaftsideals. Sie hat es deshalb auch nicht nötig, die biblischen Gehalte in schärfere Begriffe zu fassen, um sie vor Mißdeutungen und Entstellungen zu schützen. Sie darf sich (und muß sich sogar) der dynamischen, heilsgeschichtlichen, konkreten und symbolischen Denk- und Sprechweise der Bibel bedienen, weil sie sonst die biblische Grundlage verlassen würde. Aber sie wird bei all dem die Desiderate offen lassen, die an eine Glaubenswissenschaft vollkommener Art gestellt sind: nämlich die Erkenntnis aus den tieferen Gründen, der Aufweis der letzten ontologischen Elemente, die immer präzisere begriffliche Fassung und die logische Systembildung zum Zwecke eines integralen Glaubensverständnisses. Es kann nur Aufgabe der Dogmatik sein, das zu leisten.

Daß diese Aufgabe legitim ist und weder eine Überfremdung der Bibel noch eine Mißachtung der biblischen Theologie bedeutet, wird — trotz der oben erwähnten Einwände — weitgehend auch auf seiten der Bibelwissenschaft anerkannt. So erklärt R. Schnackenburg, gegen Bultmann gewandt, daß der Weg von den christologischen Aussagen des NT zur dogmatischen Formel des Chalcedonense „in legitimer theologischer Fortbildung, Klärung und Abwehr“³⁷ erfolgte. In ähnlicher Weise urteilt O. Kuss, wenn er ausführt, daß der Prozeß, der von der An-

³⁷ R. Schnackenburg, Der Abstand der christologischen Aussagen des Neuen Testaments vom chalcidonischen Bekenntnis nach der Deutung Rudolf Bultmanns. Das Konzil von Chalkedon III, 687.

erkennung der heilsgeschichtlich verstandenen Gottessohnschaft Jesu zur Erfassung seiner metaphysischen Gottheit führte, schon bei Paulus greifbar werde und daß die „in den Begriffen [der Bibel] selbst liegende Dynamik der Erkenntnis dieser Wirklichkeit Jesus Christus [nämlich der metaphysischen Gottessohnschaft] sehr hilfreich wurde“³⁸. Selbst K. Barth, der mit der protestantischen Theologie auf die Übereinstimmung der dogmatischen Aussagen mit dem Zeugnis der Schrift argwöhnisch bedacht ist, gibt zu, daß „man nicht sagen könnte, daß das Neue Testament das Sein und Verhältnis von Gott und Mensch in Jesus Christus in der Sache anders gesehen habe, als es dann in der Zweinaturenlehre begrifflich fixiert worden ist“³⁹.

Wenn die Dogmatik deshalb die Schriftwahrheit in strenger Begrifflichkeit expliziert und in die Sprache philosophischer Begriffe übersetzt, dann produziert sie keine neuen Inhalte, sondern reproduziert die alten Inhalte nur in einer neuen Form.

Daß dieser Übersetzungsvorgang seine Gefahren und seine Grenzen hat, kann nicht bestritten werden. Er würde zu einer Gefahr, wenn der Dogmatiker vergäße, daß auch die philosophischen Begriffe den Glaubensinhalt nur analog auszudrücken vermögen, daß sie immer verbesserungsfähig und immer an der Offenbarung zu prüfen sind, so wie die Übersetzung mit dem Original verglichen werden muß. Auch wird er die Grenzen anerkennen, die einer vollkommenen dogmatischen Systembildung gesetzt sind; denn die Offenbarung Gottes, die Tat und Leben ist, entzieht sich einer restlosen menschlichen Systematisierung. Im Vergleich mit der Realität der göttlichen Dinge muß auch die dogmatische Systembildung fragmentarisch bleiben.

All dem gegenüber wiegt der Vorwurf der Abstraktheit und mangelnden Anschaulichkeit der dogmatischen Arbeit am geringsten; denn jede Wissenschaft, die hinter den Erscheinungen auf die Wesenheiten treffen will, ist auf Abstraktionen angewiesen. Ja, der Dogmatiker darf seinen Kritikern sogar zugeben, daß bei der Übersetzung der biblischen Wahrheiten in die Sprache philosophischer Begriffe ein gewisser Verlust an der inneren Kraft und der lebendigen Fülle des Schriftwortes eintritt. Hier ist das zu beachten, was G. Söhngen „die goldene Regel der Denkbewegung“ genannt hat, nach der es „auch und gerade in der Wissenschaft ... kein Gewinnkonto ohne entsprechendes Verlustkonto“⁴⁰ gibt. Dem Gewinn größerer Begriffsschärfe und Ein-

³⁸ O. Kuss, Der Römerbrief 15.

³⁹ K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik IV, 1, Zürich 1953, 146. Allerdings ist er der Auffassung, daß die Zweinaturenlehre nicht verselbständigt werden dürfe und nicht ohne den Blick auf das Geschehen der Versöhnung dargestellt werden könne.

⁴⁰ G. Söhngen, Die Einheit in der Theologie 66.

deutigkeit steht ein Verlust an lebendiger Fülle und an dem Beziehungsreichtum der biblischen Worte gegenüber. Das ist für die Dogmatik an sich eine Einbuße. Aber es braucht kein Totalverlust zu sein, wenn die Dogmatik ihre Verbindung zur biblischen Theologie konsequent fördert und sich dieser Bezogenheit dauernd erinnert.

Das führt zu der abschließenden Frage nach der

III. Einheit von biblischer und dogmatischer Theologie.

Es ist näherhin die Frage, wie diese notwendige Beziehung sich konkret zu gestalten hat. Wenn man beachtet, was über die Verschiedenheit der beiden Disziplinen gesagt wurde, so wird man einer Einheit im Sinne der Vermischung beider oder der Einverleibung (der einen in die andere) nicht das Wort reden können. Dahin zielt etwa der Vorschlag von J. Hessen, der „eine ganz an der Bibel orientierte, aus ihrem Boden hervorstehende Theologie“⁴¹ fordert, der er — in anderer Verwendung des Begriffes als heute üblich — den Namen „biblische Theologie“ beigibt. Damit ist im Grunde eine einheitliche biblische Dogmatik oder eine dogmatische Bibeltheologie gemeint. Das geht aus der weiteren Erklärung hervor, daß diese neu zu schaffende Glaubenslehre auch „die berechtigten Anliegen der griechischen, d. h. der unter dem Einfluß des griechischen Denkens entstandenen Theologie vertreten und damit ein griechisches Element in sich aufnehmen kann und muß“⁴². Konkret müßte diese Synthese so geschaffen werden, „daß eine Rückübersetzung des Dogmas in die biblische Denkweise“⁴³ zu erfolgen hätte, womit auch das Anliegen einer „kerygmatischen Theologie“ erfüllt wäre. Demgegenüber darf aber, unter Abwandlung eines Wortes von E. Brunner, gesagt werden, daß sowohl der Theologe wie der Prediger nicht jesajanisch, johanneisch oder paulinisch denken und reden könne, wenn er, zumal dem heutigen Menschen, ein echtes Glaubensverständnis vermitteln wolle. Brunner fordert daraufhin genau umgekehrt „die Umsetzung des Bibelwortes in die Denkkategorien unserer Zeit“ und behauptet zu Recht: „Die Bibelnähe des kirchlichen Lehrers erweist sich darum — paradoxerweise — gerade darin, daß er nicht die biblische Sprache spricht“⁴⁴.

Eine eigentliche „Natursynthese“ zwischen biblischer und dogmatischer Theologie ist deshalb nicht erreichbar und nicht einmal zu wünschen. Die geforderte Einheit kann nur eine solche beziehentlicher und

⁴¹ J. Hessen, Griechische oder biblische Theologie? Leipzig 1956, 181.

⁴² Ebda. 181.

⁴³ Ebda. 166.

⁴⁴ E. Brunner, Dogmatik I, 97.

dynamischer Art sein, in der die beiden Disziplinen voneinander Ausrichtung, Anregungen und Einwirkungen erfahren, aber nicht ineinander aufgehen.

Dabei können die Wirkungen nicht in beiden Richtungen einsinnig verlaufen. Es handelt sich zwar um wechselseitige, aber ungleichartige Beziehungen. Insofern die Dogmatik die Spitze des gesamten theologischen Lehrgebäudes darstellt und in ihr die Explikation und Systematisierung des Glaubensdenkens vollendet werden soll, muß sie sich im eigentlichen Sinne auf die positiv-konstatierende Bibeltheologie stützen und von ihr reale Einflüsse erfahren. Das heißt für den Dogmatiker, daß er die Schrift und die den Lehrgehalt der Schrift erhebende Bibeltheologie wie eine Quelle ausschöpfen muß, sich von den Ergebnissen der letzteren etwas sagen lassen und vom Bibeltheologen lernen muß.

Er wird dort anzusetzen haben, wo der Bibeltheologe endet, indem er die Früchte der bibeltheologischen Arbeit überschaut, ordnet und sie dem Ganzen seines eigenen Werkes zuführt. Daraus wird sich für ihn eine Haltung gegenüber der Schrift ergeben, in der diese nicht mehr nur als Reservoir für den dogmatischen Schriftbeweis betrachtet und „punktuell“ ausgewertet wird, sondern ihm in ihrer ganzen Breite gegenwärtig bleibt und sich ihm sowohl in der Thematik seiner Arbeit wie auch in der Begriffsbildung und in der Argumentation der *ratio theologica* in Erinnerung bringt. In diesem Sinne hat schon Scheeben gefordert, daß „die Schrift nicht bloß als Beweismittel, sondern im weitesten Sinne als Lehrmittel dienen“⁴⁵ sollte. K. Rahner hat in der gleichen Absicht am Beispiel der Christologie gezeigt, wie ein solcher Kontakt der Dogmatik mit der Schrift und ihrer Theologie die traditionelle Lehre inhaltlich bereichern und ihr neue Kategorien des Glaubensverständnisses erschließen kann⁴⁶. Davon wird auch die philosophische Begrifflichkeit profitieren, die darauf angewiesen ist, sich am Gehalt der Schrift immer neu zu orientieren, sich dadurch auszuweiten und zu beleben; denn das Festhalten der Dogmatik an klaren philosophischen Begriffen und die Hochschätzung der aristotelischen Philosophie besagen nicht, daß deren Mittel völlig ideale und nicht mehr verbesserungsfähige Instrumente zur Ausschöpfung der Offenbarung und zu ihrer denkerischen Erfassung wären.

Was dagegen die Verbindung der biblischen Theologie zur Dogmatik angeht, so ist diese anders zu bestimmen. Die Anforderungen sind hier geringer und auch leichter zu erfüllen. Da es sich bei der biblischen Theologie um eine positive, konstatierende und induktive Wissenschaft

⁴⁵ M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, 129.

⁴⁶ K. Rahner, Probleme der Christologie von heute. Schriften zur Theologie I, 176 ff.

handelt, die der Dogmatik eine Grundlage darbietet, kann sie von der „Spitze“ keine direkten Einflüsse empfangen und aufnehmen. Es genügt eine allgemeine Ausrichtung auf diese Spitze hin, die dann schon gegeben ist, wenn der Bibeltheologe im lebendigen Glaubensbewußtsein der Kirche steht und arbeitet. Dann ist nämlich objektiv verhindert, daß die Ergebnisse seiner Arbeit an der Schrift der Verkündigung der Kirche und der dogmatischen Theologie widersprechen können; denn das rechte Glaubensbewußtsein wird dem Bibeltheologen immer Wegweisung und Korrektiv sein.

Aber um der Dogmatik sachlich entgegenzukommen und die Verbindung mit ihr faktisch herzustellen, bedarf es auf seiten der biblischen Theologie noch eines eigenen konkreten Beitrags, gleichsam eines Brückenschlags von ihrem eigenen Ufer her. Er besteht darin, daß die Bibeltheologie ihr System und ihre Ergebnisse immer „offen“ hält für den Einsatz einer weiteren Entwicklung (in der Tradition), den die Dogmatik allein erfassen und formulieren kann. Das sagt, daß der Bibeltheologe der inneren, vorwärtsweisenden Dynamik der biblischen Wahrheiten und Begriffe in einer bestimmten Weise Rechnung tragen sollte und in seinen Ergebnissen etwas von der schwebenden Vielgestaltigkeit, der noch weiter formbaren Plastizität und der Zukunftsträchtigkeit der biblischen Aussagen durchscheinen lassen müßte. Damit wird ihm nicht zugemutet, seine Ergebnisse am Ende dem Zwielicht des Vieldeutigen und Unsicheren auszusetzen und dadurch den Ertrag seiner Arbeit wieder zu schmälern. Vielmehr soll er nur deutlich werden lassen, daß „die von der Offenbarung gemeinte Wirklichkeit sich auch innerhalb der Bibel nur allmählich entfaltet“⁴⁷ und daß schon in der normierenden Offenbarungsurkunde eine Entwicklungstendenz der Begriffe und Wahrheiten spürbar wird, die über diese Urkunde hinaus in die Zukunft weist. Wenn der Bibeltheologe diese Tendenz erkennen läßt, dann bietet er dem Dogmatiker, ohne sich unter seinen Einfluß zu begeben und für ihn gleichsam „auf Bestellung“ zu arbeiten, den legitimen Grund, eine Weiterentwicklung der biblischen Begriffe und Wahrheiten außerhalb der Schrift anzunehmen und festzustellen. Damit dürfte auch der schwerste Anstoß wenigstens teilweise behoben sein, der dort entsteht, wo die Bibeltheologie und die Dogmatik den Lehrgehalt eines Textes verschieden deuten, jene nämlich in philologischer Genauigkeit und Begrenztheit, diese in der durch die Tradition und das Glaubensbewußtsein angereicherten Gestalt. Wenn von der biblischen Theologie die Entwicklungstendenz einmal zugegeben ist, so ist es jedenfalls prinzipiell nicht mehr unstatthaft, selbst dort noch eine legitime Entwicklungs-

⁴⁷ O. Kuss, Bemerkungen zu dem Fragenkreis: Jesus und die Kirche im Neuen Testament, in: Tübinger Th. Q. 135 (1955) 32

möglichkeit anzunehmen, wo die Übergänge mit wissenschaftlichen Mitteln nicht (oder noch nicht) nachgewiesen werden können. Obgleich an solchen Stellen echte Spannungen bestehen bleiben werden, so sind es doch — unter der gemachten Voraussetzung — keine offenen Widersprüche mehr.

Fassen Bibeltheologie und Dogmatik ihre verschiedenartigen Aufträge in der beschriebenen Weise auf, so entsteht zwischen ihnen eine Arbeitsgemeinschaft, unter welchem Bild die beziehentliche und dynamische Einheit beider ausgedrückt werden kann. Es ist ein innerlich begründeter und notwendiger Funktionszusammenhang, in dem der Dogmatik freilich die übergeordnete, vollendende Funktion zukommt. Die biblische Theologie legt mit ihrer positiv-konstatierenden Arbeit gleichsam in der Horizontale den flächenhaften Grund der Glaubenswissenschaft, auf dem die Dogmatik in vertikaler Richtung — unter Einbeziehung von Tradition und explizierendem Glaubensverstand — aufbaut. So erst entsteht der ganze, mehrdimensionale Raum des theologischen Lehrgebäudes.

Domschule und Kolleg

Zum Ursprung der Idee des Trienter Priesterseminars

Von Professor Hubert Jedin, Bonn

Die Beschäftigung mit der Geschichte des Konzils von Trient verfolgt nicht nur das Ziel, das Konzil als historischen Vorgang in seiner Gesamtheit und in seinen Einzelheiten zu verstehen und darzustellen. Darüber hinaus eignet ihr eine immanente Aktualität, weil sie aus der Entstehungsgeschichte der Dekrete, und zwar sowohl der Glaubens- wie der Reformdekrete, den vom Gesetzgeber intendierten Sinn eruieren und Grundlagen für die Interpretation schaffen will. Freilich genügt es nicht, die — zuweilen ganz unzureichenden — Protokolle der Konzilsdebatten zu studieren; man muß sich, um den Sinn der Glaubensdekrete zu erfassen, den Stand der theologischen Diskussion in der gleichzeitigen Literatur zu eigen machen, bei den Reformdekreten sich eine möglichst genaue Kenntnis nicht etwa nur der früheren Gesetzgebung, sondern auch der tatsächlichen Zustände in den katholisch gebliebenen Ländern verschaffen. Das Heil des Historikers liegt auch hier in der Kenntnis der Details und in einer, dem Außenstehenden zuweilen pedantisch erscheinenden Beachtung aller Einzelheiten. Wie notwendig beides, sowohl die Kenntnis der kirchlichen Zustände wie die sorgfältige Erforschung der Konzilsdebatten ist, lehrt die Entstehungsgeschichte des sog. Seminardekretes Trid. Sess. XXIII de ref. c. 18, die vor kurzem der Amerikaner O'Donohoe zum Gegenstand einer kanonistischen Dissertation an der Universität Löwen gemacht hat¹. Statt den Inhalt dieses Buches im einzelnen darzulegen und zu kritisieren — was an anderer Stelle geschieht² — nehmen wir es zum Anlaß, über den gegenwärtigen Stand der Forschung zu berichten und damit einige Hinweise auf die unseres Erachtens noch offenen Probleme zu verbinden.

I.

Während die beiden, noch im 17. Jahrhundert erschienenen Konzils geschichten von Sarpi und Pallavicino zur Aufhellung der Entstehungsgeschichte des Seminardekretes nichts beibrachten, fand bereits der gelehrte Oratorianer Thomassin († 1695), der Begründer der kirchlichen Rechtsgeschichte, dank seiner profunden Quellenkenntnis heraus, daß das

¹ J. A. O'Donohoe, *Tridentine Seminary Legislation. Its Sources and Its Formation* (Löwen 1957) [= *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium*, Vol. IX].

² Die Rezension wird erscheinen in der Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt. 44 (1958).

Trienter Dekret über die Errichtung von Priesterseminaren dem c. 11 des von Kardinal Pole im Jahre 1556, also während der kurzen Restaurationszeit unter Maria d. Katholischen, veranstalteten Londoner Synode auffallend ähnele³. Hätte Thomassin den ersten, am 10. Mai 1563 vorgelegten Entwurf des Dekretes⁴ schon gekannt, so hätte er den Grund der Ähnlichkeit und zugleich einen glänzenden Beweis für die Richtigkeit seiner Beobachtung in Händen gehabt: dieser Entwurf stimmt nämlich mit dem Londoner Dekret fast wörtlich überein⁵. Ausgehend vom Priesterangel in England, einer natürlichen Folge des Schismas und der Unterdrückung der Klöster, bestimmt die Londoner Synode, daß alle Metropolitan- und Kathedralkirchen Englands je nach ihren finanziellen Möglichkeiten und dem Priesterbedarf eine bestimmte Anzahl von Knaben von wenigstens 11—12 Jahren unterhalten (*alere*) und sowohl in der Grammatik wie in der kirchlichen Lehre und Zucht vom Kanzler oder einem anderen Lehrer unterrichten lassen sollen (*in ecclesiastica doctrina et disciplina erudiantur*), und zwar solche, die Aussicht bieten, daß sie später Gott und der Kirche dienen werden. Alle Alunnen tragen die Tonsur und werden zum liturgischen Dienst herangezogen. Sie sind in zwei Klassen eingeteilt: die jüngeren, d. h. die Grammatikschüler, erhalten Tisch und Kleidung (*mensa und toga*), die älteren, Akolythen genannt, dazu noch ein Taschengeld (*mercedis aliquid*). Wenn die Akolythen das kanonisch vorgeschriebene Alter erreicht und entsprechende Fortschritte in *moribus et litteris* gemacht haben, werden sie zu den heiligen Weihen zugelassen und durch Benefizien versorgt. Zum Grammatikunterricht der Unterklasse können auch Externe, wohlherzogene Knaben aus der Stadt oder der Diözese, zugelassen und gegebenenfalls als Alunnen übernommen werden. Deren Unterhalt und die Gehälter der Lehrer werden durch eine Steuer aufgebracht, die auf ein Vierzigstel des bischöflichen und des Einkommens der Pfründen mit über 20 Pfund Ertrag festgesetzt wird. Die Sorge für diese „Schule“ wird dem Bischof in Verbindung mit dem Dekan und dem Domkapitel übertragen; insbesondere ist der Bischof dafür verantwortlich, daß nur geeignete Lehrer (*tam ad eruditionem quam ad mores*) angestellt werden.

Wodurch unterscheidet sich diese *Schola puerorum* Poles von den mittelalterlichen Domschulen?

Erstens dadurch, daß ihre Alunnen ausgesprochenermaßen unter dem Gesichtspunkt des Priesternachwuchses ausgewählt und „gewissermaßen

³ L. Thomassin, *Vetus et nova ecclesiae disciplina* P. II, lib. I c. 102.

⁴ Conc. Trid. IX 483 f.

⁵ Gegenüberstellung des Poleschen Dekretes und des Entwurfs I schon bei V. P. Brassel, *Praeformatio reformationis Tridentinae de seminariis clericorum*, Diss. der Kanonistischen Fakultät der Gregoriana 1938, 66—70; O'Donohoe 135—139.

als Pflanzschule" (*tamquam seminarium*) des Klerus betrachtet werden; zweitens dadurch, daß die Schule nicht dem Domkapitel oder einem seiner Dignitäre, sondern direkt dem Bischof unterstellt und von ihm bzw. der ganzen Diözese unterhalten wird. Das Motiv ihrer Errichtung ist der herrschende Priestermangel.

Es gab damals noch ein anderes Land, in dem die Kirche durch Priestermangel geradezu in ihrer Existenz bedroht war: Deutschland. In manchen Diözesen, für die wir genauere Unterlagen besitzen (z. B. Nürnberg und Eichstätt), ging die Zahl der Ordinanden in den Jahren 1525 bis 1540 auf etwa ein Siebtel zurück, andernorts weniger, zuweilen aber noch mehr⁶. Die so entstehenden Lücken wurden durch Ordensleute, die aus ihren Klöstern vertrieben waren oder sie freiwillig verließen, nur zum Teil ausgefüllt. Infolge der antiklerikalen Propaganda und des Absinkens der Standesmoral im Klerus war die Achtung vor dem Priestertum so gesunken, daß die Berufe immer spärlicher wurden. Die katholische Kirche in Deutschland war drauf und dran, an innerer Auszehrung zugrundezugehen. Diese furchtbare Gefahr wurde von Einsichtigen zwar erkannt, aber die Lähmung, die angesichts des scheinbar unaufhaltsamen Vordringens des Protestantismus einen großen Teil der Verantwortlichen ergriffen hatte, verhinderte, daß etwas Durchgreifendes geschah. Friedrich Nausea, der Bischof von Wien, hatte schon 1540 in einer Denkschrift für das Wormser Kolloquium⁷, dann wieder 1543 in seinen für Paul III. bestimmten Miscellanea vorgeschlagen, die deutschen Bischöfe sollten sich darauf einigen, an zwei oder drei katholisch gebliebenen Universitäten (er denkt an Köln, Ingolstadt und Wien) auf ihre Kosten unbemittelte Studenten zu erhalten und für ihren Unterricht in der Theologie durch geeignete Professoren zu sorgen⁸. Nausea wollte also zur Behebung des Priestermangels Schwerpunkte an einigen Universitäten bilden. Der Jesuit Le Jay, der 1542 von Paul III. zur Unterstützung der Reformansätze nach Deutschland geschickt worden war, regte die Gründung von Kollegien an den Universitäten an, in denen jeder Bischof 10—12 arme Studenten seiner Diözese zu erhalten hätte⁹; eigentlich, meinte er, sollte jeder Bischof ein solches Kolleg für die Heranbildung von künftigen

⁶ J. B. Götz, Die Primizianten des Bistums Eichstätt aus den Jahren 1493—1577 (Münster 1934) 105; weitere Angaben bei Janssen, Geschichte des deutschen Volkes VIII 418 ff. Gründliche, auf statistischem Material aufgebaute Untersuchungen über den Priestermangel wären sehr erwünscht, wie J. Kist, Die Matrikel der Geistlichkeit des B. Bamberg 1400—1556 (Bamberg 1955 ff.), in Lieferungen.

⁷ L. Cardauns, Zur Geschichte der kirchlichen Unions- und Reformbestrebungen 1538/42 (Rom 1910) 199.

⁸ Conc. Trid. XII 425.

⁹ MHSJ Epp. Jaji etc. 286—291; vgl. O'Donohoe 66 ff.

Priestern gründen. Soviel ist deutlich: man dachte damals in Deutschland noch nicht daran, eine neue Institution zu entwickeln, sondern suchte den Anschluß an die bestehenden Universitäten. Die Tendenz zur Universität zeigte sich auch bei der einzigen Gründung, die man als Erfolg der erwähnten Reformpläne buchen kann, nämlich bei dem Dillinger Kolleg des Kardinals Otto von Augsburg (1549), das — zugleich Lehr- und Erziehungsanstalt — schon nach wenigen Jahren zum Range einer Universität erhoben und als solche am 20. Mai 1554 eröffnet wurde¹⁰.

Die schwere Enttäuschung, die er mit den deutschen Bischöfen erlebt hatte, brachte den einstigen Nuntius und nunmehrigen Kardinal Morone auf den Gedanken, ein „Kolleg“ zur Heranbildung von deutschen Priestern nicht an einer deutschen Universität, sondern in Rom zu errichten. Er gewann den heiligen Ignatius für seine Idee und bewirkte gemeinsam mit ihm 1552 die Gründung des Collegium Germanicum. Aus den von Ignatius entworfenen Konstitutionen¹¹ ergibt sich, daß er nicht auch Knaben, wie Pole, sondern junge Leute von höchstens 21, mindestens 15 Jahren, als Alumnus ins Auge faßte. Die Aufnahme war nicht an einen bestimmten Bildungsgrad gebunden, doch sollte bevorzugt werden, wer die gediegenste Bildung und Frömmigkeit besäße (*quo maiores in literis et virtutibus progressus fecerit*). Die Alumnus müssen sich bereit erklären, die heiligen Weihen zu empfangen und in der deutschen Seelsorge zu arbeiten, und zwar vor allem als Professoren und Prediger (*ad proponendum in lectionibus vel concionibus Dei verbum*). Das Kolleg sollte also eine Elite von Professoren und Predigern für Deutschland heranbilden. Zu ihrer Vorbereitung diente die durch und durch ignatianische Haus- und Lebensordnung, die jedoch keine ins einzelne gehende Normen für das Studium enthielt, sondern sich mit der Vorschrift begnügte, daß sich die Alumnus in allem (Zeit und Art der Studien und der zu lesenden Autoren) der Anordnung des Rektors zu unterwerfen haben¹². Im Unterschied von den Konstitutionen enthält die Gründungsbulle vom 31. August 1552 einen längeren Passus über die Studien: *Litterarum et pietatis studio continuo vacent sub magistris sive preceptoribus eis per dilectos filios Societatem del Jesu nuncupatam constituendis, qui litteras humaniores trium linguarum Latine, Grece et Hebraice ac Logicam, Phisicam et alias liberales disciplinas et demum sacram Theologiam publice legant et doceant*¹³. Das an dieser Stelle allein interessierende

¹⁰ B. Dühr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge I (Freiburg 1907) 194; Th. Specht, Geschichte der ehemaligen Universität Dillingen (Freiburg 1902) 6 f.

¹¹ F. Schroeder, Monumenta quae spectant primordia Collegii Germanici et Hungarici (Rom 1896) 55—74.

¹² Schroeder, Monumenta 69.

¹³ Schroeder, Monumenta 42.

Wort ist ‚publice‘. Es war also von Anfang an daran gedacht, die Alumnen des Germanicums an den öffentlichen Vorlesungen des im Jahre 1551 errichteten und 1553 weiter ausgebauten Collegium Romanum der Jesuiten teilnehmen zu lassen. Der von Steinhuber¹⁴ erwähnte „Privatunterricht“ im Hause war also nur vorläufiger Notbehelf. Das Germanicum war mithin von Anfang an keine Lehranstalt. Die Alumnen besuchten die Vorlesungen einer, nicht mit dem Hause verbundenen öffentlichen Hochschule, des Römischen Kollegs der Jesuiten. Das Germanicum war ein Konvikt, keine Schule, entsprach aber sonst dem Typ des mittelalterlichen Universitätskollegs.

Mit Recht bemerkt O'Donohoe, daß, unbeschadet der freundschaftlichen Beziehungen Poles zu Ignatius (mit dem und mit Morone er das Schicksal teilte, von Paul IV. beargwöhnt zu werden) und ungeachtet der ohne jeden Zweifel bei Pole vorhandenen Kenntnis der Einrichtung des Germanicums, in den Briefen, die Pole im Jahre 1555 mit Ignatius gewechselt hat, keine Spur eines Gedankenaustausches über die römische Gründung im Hinblick auf das Dekret von 1556 feststellbar ist¹⁵, wie man erwarten müßte, wenn das Germanicum dem Kardinal als Modell vorgeschwebt hätte. Das Motiv ist offensichtlich in beiden Fällen das gleiche: die Beseitigung des Priestermangels; die Mittel sind verschieden.

O'Donohoe und vor ihm der Jesuit Brassell haben darauf aufmerksam gemacht, daß die von Heinrich VIII. begonnene und unter Eduard VI. abgeschlossene *Reformatio legum ecclesiasticarum* ein Kapitel *De scholis habendis in ecclesiis cathedralibus* enthielt, das den Bischöfen die Wiederbelebung der Kathedralschulen auferlegte¹⁶. Pole konnte also zum mindesten an ein Projekt der vorrestauratorischen Zeit anknüpfen. Aber selbst zugegeben, daß er bewußt an jenes Dekret anknüpfte: kein Zweifel kann darüber bestehen, daß er es im Sinn und für den Zweck der katholischen Restauration in England umgestaltete. War dort nur von der Schule und deren Ludimagister die Rede, so fügt hier Pole mehrere, vom Zweck her bestimmte Anordnungen hinzu: die gemeinschaftliche Erziehung (*eadem vivendi ratio*), den betont klerikalen Charakter (*tonsura et habitus clericalis*), die Mitwirkung am Kathedralgottesdienst (*divinis in ecclesia officiis opportune inservient*) hinzu. Die von ihm erneuerten Kathedralschulen sollen ja gleichsam Pflanzschulen (*tamquam seminarium*) für künftige Diözesanpriester sein. Davon stand in der *Reformatio legum* nichts.

¹⁴ A. Steinhuber, Geschichte des Kollegium Germanikum Hungarikum in Rom, 2. Aufl. (Freiburg 1906) I 27.

¹⁵ O'Donohoe 117.

¹⁶ O'Donohoe 110 ff.; Brassell 60 f.

Es scheint mir, daß Pole selbst in seinem Dekret einen bisher nicht beachteten Fingerzeig gibt, wo man das Neue an seiner Idee zu suchen hat. Dreimal nennt er die Alumnen der Oberklasse „Akolythen“¹⁷. Weder in der *Reformatio legum* noch in den Konstitutionen des Germanicums findet sich dieser Ausdruck. Wohl aber gab es längst eine „Akolythenschule“ an der Kathedrale von Verona¹⁸. Ihre Anfänge gingen ins 15. Jahrhundert zurück. Im Jahre 1495 hatte Bischof Venier der *Mensa acolythorum*, die 24 Alumnen aufnehmen konnte, ein Statut gegeben, das im Jahre 1500 durch ein *Regolamento* ergänzt wurde. Neues Leben und eine neue Bedeutung erhielt die Anstalt durch das Eingreifen des Bischofs Gianmatteo Giberti. Durch ihn erhielt sie den Charakter einer geistlichen Bildungsanstalt. An ihre Spitze trat ein *Direttore spirituale*, Laien wurden von der Aufnahme ausgeschlossen. Als Lehrfächer werden Grammatik und Musik genannt; besonders Befähigte schickte der Bischof auf eine auswärtige Universität, nach Padua oder Bologna, zum Studium. Gibertis Biograph Zini berichtet, daß dieses „Seminar“ die Lieblings-schöpfung des Reformbischofs war, der er dauernd sein persönliches Interesse zuwandte. Er lud die Alumnen an den Nachmittagen der Festtage öfters zu sich ein, stellte Fragen an sie und entfachte dadurch ihren Ehrgeiz. Vor der Erteilung der Weihen ließ er sie nicht nur durch den Generalvikar prüfen, sondern nahm persönlich jeden einzelnen vor¹⁹.

Kannte Pole die Akolythenschule von Verona? Es kann m. E. kein Zweifel darüber obwalten, daß er nicht nur wie seine Freunde Contarini und Seripando das Wirken Gibertis in Verona genauestens verfolgt, sondern daß er während seiner häufigen Erholungsaufenthalte am benachbarten Gardasee Verona selbst besucht hat. Die *Via del Giberti* war für ihn und seine Gesinnungsgenossen der Anfang der kirchlichen Erneuerung. Der Nachweis im einzelnen wird später zu führen sein.

II.

Wenn aber Pole die Veroneser Akolythenschule kannte, stellt sich sofort die Frage: Warum hat er dann nicht während der ersten Tagungs-

¹⁷ O'Donohoe 136; quos acolythos esse volumus; zweimal: ex acolythorum classe.

¹⁸ A. Spagnolo, Le scuole acolitali in Verona (Verona 1905); das Statut von 1495: 215 ff., das Regolamento von 1500: 218–225. A. Grazioli, Gian Matteo Giberti (Verona 1954) 54 f. hat mit Recht bemerkt, daß die Veroneser Akolythenschule keine „Schöpfung“ Gibertis im strengen Wortsinn war; denn die Institution bestand seit langem. Wohl aber wird man sagen dürfen, daß er sie durch sein persönliches Interesse mit neuem Geist erfüllte — und eben dieser ständige Impuls des Bischofs ist ein neues Element.

¹⁹ Die Auszüge aus Zinis Vita jetzt in der französischen Bearbeitung meines älteren Aufsatzes: Das Bischofsideal der kath. Reform durch P. Broutin, L'Evêque dans la Tradition Pastorale du XVI^e siècle (Mecheln/Paris 1953) 45 f.

periode des Konzils von Trient, an der er als päpstlicher Legat teilnahm, diese Lösung der Nachwuchsfrage vorgeschlagen und durchgesetzt? Denn auch schon während dieser ersten Tagungsperiode hat das Konzil sich mit der Frage der Priesterbildung befaßt. Den Anlaß lieferte die Reform des Predigtwesens, die man nach Sess. IV, d. h. im April und Mai 1546 debattierte. Entwicklung und Ergebnis dieser ersten Debatte über die Priesterbildung braucht hier nicht weiter erörtert zu werden²⁰, es genügt die Feststellung, daß sie in das Dekret der Sessio V vom 17. Juni 1546 ausmündete, das die Errichtung von Lektoren der Heiligen Schrift an den Kathedral- und größeren Kollegiatskirchen anordnete, mithin eine schon drei Jahrhunderte früher, nämlich auf dem IV. Laterankonzil erlassene, aber ganz ungenügend durchgeführte Anordnung erneuerte. Während der vorausgehenden Debatte hatte Lejay, der als Prokuratur des Bischofs von Augsburg Sitz, aber nicht Stimme im Prälatengremium hatte, die richtige Bemerkung gemacht, es genüge nicht, Professoren anzustellen, man müsse auch dafür sorgen, daß sie Hörer bekämen. Als Hörer der Vorlesungen dachte sich das Konzil sowohl Priester wie künftige Priester, aber von einem Zwang zum Hören der inhaltlich übrigens nicht näher umgrenzten Vorlesungen liest man nichts. Wahrscheinlich dachte man daran, die entsprechenden Anordnungen an einer anderen Stelle zu treffen, wenn von den Voraussetzungen für die Erteilung und Ausübung der Weihen die Rede sein würde. Das Dekret der Sess. V erneuert mithin in seinen wesentlichen Bestimmungen nur das alte kanonische Recht und folgt damit der weitverbreiteten Ansicht, für die Reform der Kirche genüge es, eben dieses alte, aber vernachlässigte Recht durchzuführen²¹.

Das war ein Irrtum, erklärlich aus der von der deutschen und englischen so ganz verschiedenen Situation in Italien und Spanien, aus denen die überwiegende Mehrzahl der Konzilsväter kam, aber nichts desto weniger ein Irrtum. In den beiden Mittelmeerländern war der Klerus zahlenmäßig überstark; nur mit Mühe erwehrte man sich das Andranges nichtqualifizierter Kleriker zu den höheren Weihen, so daß den Verfassern des *Consilium de emendanda ecclesia* die Einrichtung eines sorgfältigen Weiheexamens an der Kurie und durch die Bischöfe als die dringlichste Maßnahme erschien²². Man sieht: das Problem der Priesterbildung wird

²⁰ H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient II 83 ff., 102 f.; 464 die sonstige Literatur, besonders A. Allgeier, Das Konzil von Trient und das theologische Studium: Hist. Jahrbuch 52 (1932) 313—339.

²¹ In der Beurteilung dieses Dekretes stimme ich mit O'Donohoe 48 überein.

²² Conc. Trid. XII 136. Dasselbe gilt übrigens auch von den Bologneser Verhandlungen, über die O'Donohoe 49—61 auf Grund der von Freudenberger herausgegebenen Akten (Conc. Trid. VI) summarisch berichtet. Allerdings hatte Kard. Cajetan schon 1522 gefordert, daß sich der Bischof um den Unterricht der angehenden Kleriker kümmern müsse (Conc. Trid. XII 35).

hier unter einem anderen Blickwinkel gesehen, als in Ländern mit Priestermangel.

Pole, wegen seiner Treue zum Papsttum seit 1532 Emigrant, war während seiner Trienter Legation noch nicht vor die praktische Frage gestellt, die ihn zehn Jahre später als Restaurator der katholischen Kirche in England drückte. Er sah das Problem noch in der herkömmlichen Weise und benutzte nicht die Chance, die das Veroneser Modell nicht nur für die Priesterbildung, sondern auch für die Gewinnung und Bewahrung von Priesterberufen bot. Seiner Gewohnheit gemäß hat er sich in der Debatte zurückgehalten, man ist aber versucht, aus einer fast beiläufigen Bemerkung in einem Legatenbericht zu schließen, daß bei ihm und einigen anderen Konzilsteilnehmern doch schon das Bewußtsein vorhanden war, man müsse gegen das Übel mehr tun, als nur Symptome zu kurieren. Am 10. April 1546 schrieben die Legaten nämlich nach Rom: „Man hält es [auf dem Konzil] für einen großen Widersinn, daß nicht, wie es im Altertum geschah, die Pflanzschule guter Priester eingerichtet wird, in der man sie von Jugend an erzieht und ihnen die Hoffnung auf Benefizien gibt, wenn sie sich bewähren²³.“ Die Kürze und Beiläufigkeit dieser Bemerkung verbietet, allzu weitgehende Schlüsse auf das Vorhandensein einer deutlichen Seminaridee aus ihr, und insbesondere aus dem Gebrauch des Artikels (*il seminario*) zu ziehen; wir können nicht näher angeben, was die Legaten unter dieser „Pflanzschule guter Priester“ im einzelnen verstanden. Nur das eine dürfen wir mit Sicherheit sagen: An dieser Stelle leuchtet, wie so oft in der katholischen Reformbewegung des 16. Jahrhunderts, das altchristliche Bischofsideal auf, der Bischof, der selbst apostolisch gesinnt ist und sich einen gleichgesinnten Klerus heranzieht; hatte Augustinus doch erklärt, er weihe keinen Kleriker, der nicht bei ihm bleiben wolle²⁴.

Das Dekret der Sessio V über die Lektorate der Heiligen Schrift hat sich — wie das Dekret der Sess. VI über die Residenzpflicht der Bischöfe und Pfarrer — in der Folgezeit als unzureichend erwiesen. Als das Konzil 16 Jahre später unter Pius IV. wieder zusammentrat, war es unter den „Ultramontanen“, d. h. den Nicht-Italienern, *communis opinio*, daß in der Reformfrage noch das Beste zu tun sei. Es lag nahe, daß die von verschiedenen Nationen und Gruppen verfaßten und dem Konzil vorgelegten Reformdenkschriften sich auch mit der Priesterbildung befaßten. Die im Frühjahr 1562 auf Veranlassung Seripandos verfaßte Denkschrift italienischer Bischöfe haftet noch an der alten Vorstellung: eine *lectio theologiae*

²³ Conc. Trid. X 448 f. O'Donohoe 36 ist geneigt, diese Bemerkung auf Lejay zurückzuführen, der aber doch, wie wir sahen, von einer etwas anderen Vorstellung ausgeht. Ich denke eher an Pole und Cervini.

²⁴ MPL 39, 1573 (Sermo 355). Es bedarf kaum eines Wortes, daß die augustini-sche *Vita communis* der Kleriker mit dem Bischof kein „Seminar“ war.

an den Kathedralen, ein strenges Examen vor der Weihe²⁵. Das vor dem 6. April 1562 überreichte spanische Reformlibell berührt die Frage überhaupt nicht²⁶, das ein Jahr später vorgelegte kaiserliche Reformlibell bleibt bei der uns schon bekannten deutschen Konzeption: Gründung von Universitätskollegien durch die Bischöfe²⁷. Nur eine einzige Denkschrift, die früheste von allen, nimmt den Gedanken auf, der uns im Legatenbericht von 1546 begegnet ist: *Ut seminarium clericorum institueretur, qui possent, ut decet, ecclesiae inservire; essent ab episcopo et a capitulo magistri praeficiendi, qui illos erudirent tam in litteris et moribus quam in ecclesiae cultu exercendo*²⁸. Der Verfasser dieser Denkschrift ist Ludovico Beccadelli, einst Sekretär Contarinis, zur Zeit der Abfassung Erzbischof von Ragusa; er ist durch seinen Entwicklungsgang und seiner geistigen Prägung nach eng mit den Männern verbunden, die wir bereits als die geistigen Väter der Seminaridee kennengelernt haben: mit Giberti und Pole. Aber sein Vorschlag findet zunächst keine Beachtung. Es ist fraglich, ob er überhaupt unmittelbar auf das spätere Seminardekret eingewirkt hat.

Die Frage der Priesterbildung begann das Konzil erst zu beschäftigen, als zur Ergänzung des dogmatischen Dekretes über den Ordo, über das im Winter 1562/63 die große Konzilskrise ausgebrochen war, am 12. Februar 1563 eine Deputation von zehn Bischöfen zur Vorbereitung eines entsprechenden Reformdekretes gebildet wurde²⁹. Wenige Wochen später wurde an Stelle des verstorbenen Kardinals Ercole Gonzaga Kardinal Morone zum Präsidenten des Konzils ernannt, derselbe Morone, der als Nuntius in Deutschland den Priestermangel in Deutschland und die Vorschläge zu dessen Beseitigung kennengelernt, der dann die Gründung des Collegium Germanicum in die Wege geleitet und kürzlich gemeinsam mit Seripando die Drucklegung der Schrift seines Freundes Pole über das Konzil samt dessen Londoner Dekreten ermöglicht hatte³⁰. Obwohl vieles,

²⁵ Conc. Trid. XIII/1, 607—612; die hierher gehörigen Artikel 13 und 14: 608.

²⁶ Conc. Trid. XIII/1, 624 ff.

²⁷ Conc. Trid. XIII/1, 680.

²⁸ Conc. Trid. XIII/1, 579.

²⁹ Conc. Trid. IX 399. O'Donohoe 129 u. 133 scheint diese Stelle übersehen zu haben. Die Entstehung des Entwurfes I ist übrigens trotz der Bemerkung Pseumes (Conc. Trid. II 834) noch keineswegs geklärt, wie allein schon die Legatenkorrespondenz darüber bei Susta III 288, 307 ff., 311, 325 zeigt. Ich bin noch gar nicht sicher, ob die ursprüngliche Form, die ja bereits vor der Ankunft Morones vorlag, schon das c. 16 über die Seminare enthielt.

³⁰ Über die Vorbereitungen auf den Druck von Poles Schrift *De concilio*, der die Dekrete von London beigegeben wurden, habe ich schon in meinem Seripando II 101 ff. berichtet.

wenn nicht alles dafür spricht, daß Morone persönlich an der Herübernahme des Pole'schen Seminarprojektes beteiligt war, verfolgen wir diese Spur jetzt nicht weiter, und wenden uns sofort der Untersuchung der drei Entwürfe zu, die dem endgültigen Dekret der Sess. XXIII über die Seminare vorausgegangen sind, und zwar nur unter einem einzigen Gesichtspunkt, nämlich welche Bezeichnung sie der nunmehr vom Konzil ins Auge gefaßten Anstalt für die Heranbildung von Priestern geben³¹.

Poles Dekret und Entwurf I vom 10. Mai 1563 gebrauchen vier- bzw. dreimal den Ausdruck *Schola*, das Wort *Seminarium* jedoch nur je einmal, und zwar nicht als Bezeichnung der Sache, sondern als Bild (*tamquam seminarium*). Gemäß dem ursprünglichen, schon im klassischen Sprachgebrauch vorkommenden Sinn von „Pflanzschule“ hatte Erasmus bereits 1516 die Konvikte der Brüder vom Gemeinsamen Leben als *seminarium* der Bettelorden bezeichnet³², Georg Witzel hatte 1548 in seinem Bedenken über das Interim von der Notwendigkeit der Pfarr-, Stifts- und Klosterschulen in *seminarium resurgentis ecclesiae* gesprochen³³. Sogar in dem Brief des heiligen Ignatius an Petrus Canisius vom 18. August 1552³⁴ erscheint *seminarium* durchaus noch nicht als festgefügtter Begriff im späteren Sinne. Der Heilige unterscheidet nämlich vier Arten von *seminaria*, die dem Mangel an Seelsorgsgeistlichen, Beichtvätern, Predigern und Professoren abhelfen könnten: 1. die schon bestehenden Universitätskollegien der Orden, 2. das Collegium Germanicum, 3. noch zu gründende Universitätskollegien nach dem Vorbild des Germanicums, 4. Kollegien für Adelige, die auf ihre eigenen Kosten studieren und für weltliche oder geistliche Würden bestimmt sind. Es liegt auf der Hand, daß *seminarium* hier, wie im Legatenbrief von 1546, für die Vorbildung künftiger Priester gebraucht wird, aber noch nicht den spezifischen Sinn des späteren Dekretes besitzt.

Verglichen mit Entwurf I ergibt Entwurf II vom 6. Juli terminologisch ein völlig anderes Bild. Nicht weniger als siebenmal wird der Ausdruck *seminarium* als fester Terminus gebraucht, aber parallel mit ihm achtmal der Ausdruck *collegium*; *schola* findet sich nur noch zweimal im vorletzten Abschnitt über die Domscholastiker. Ganz ähnlich ist der Befund in Ent-

³¹ Der besseren Übersicht wegen stelle ich die drei Entwürfe des Seminardekretes zusammen: Entwurf I vom 10. Mai 1563, gedr. Conc. Trid. IX 483 ff. = O'Donohoe 135 ff.; Entwurf II vom 6. Juli 1563, gedr. Conc. Trid. IX 596 ff. = O'Donohoe 147 ff.; Entwurf III vom 15. Juli 1563 gedr. Conc. Trid. IX 628 ff. = O'Donohoe 157 ff.

³² Opus Epistolarum D. Erasmi Roterodami ed. P. S. Allen II 295 f. (n. 447).

³³ G. Richter, Die Schriften Georg Witzels (Fulda 1913) 155.

³⁴ Petri Canisii epistulae et acta ed. O. Braunsberger I 493.

wurf III vom 15. Juli, der Schlußredaktion, die der Promulgation in Sess. XXIII unmittelbar vorausgeht: die zu gründende Anstalt wird neunmal *seminarium* genannt, ebenso oft aber auch *collegium*; nur zweimal findet sich die Bezeichnung *schola*.

Das Studium der Protokolle bestätigt diesen Befund. In der ersten Debatte über Entwurf I, die vom 12. Mai bis zum 16. Juni dauerte, spricht Kardinal Guise noch von der *schola saecularium* und regt an, daß die Klöster für ihren Nachwuchs ähnliche Institutionen schaffen bzw. ihre schon bestehenden Universitätskollegien entsprechend umgestalten³⁵. Dem Erzbischof von Amalfi kommt es auf die Bestellung eines *Magister grammatices* zur Sicherung eines Bildungsminimums an³⁶, der Bischof von Fünfkirchen spricht von einem *seminarium scholasticum*³⁷. Der Erzbischof von Rossano, der spätere Papst Urban VII., wünscht eine elastischere, den verschiedenen Verhältnissen leichter anzupassende Form des *seminarium seu collegium*³⁸. Die Mehrzahl der Bischöfe gebraucht für die zu schaffende Institution die Bezeichnung *seminarium* oder *collegium*, doch bürgert sich im Laufe der Debatte der erste Ausdruck immer mehr ein und wird zum festen Begriff, als der er dann in der Debatte über den Entwurf II, die vom 6. bis 12. Juli dauert, in den Protokollen erscheint. Angefangen von Kardinal Guise sprechen die Konzilsväter jetzt durchweg vom *seminarium*, Rossano nennt das Dekret geradezu die *Lex seminarii*³⁹. Dennoch bleibt eine gewisse Synonymität von *seminarium* und *collegium* erhalten und wird deutlich sichtbar, wenn der Erzbischof von Granada bei der Festsetzung der Beitragspflicht zu den Kosten (die das Hauptthema dieser zweiten Debatte ist) bemerkt, man möge nur *domus, in quibus actu sunt collegia*, von dieser Beitragspflicht befreien⁴⁰.

Aus diesen Beobachtungen ergibt sich dreierlei: 1. Die Bezeichnung *Schola* tritt im Laufe der Debatte zurück, obwohl die zu schaffende Institution keineswegs nur Erziehungs-, sondern auch Lehranstalt sein sollte und mehrere Konzilsväter sich schon Gedanken über die Beschaffung geeigneter Lehrkräfte machten⁴¹. 2. Das Konzil ist sich erst im Laufe der Verhandlungen über die Eigenart seiner Schöpfung klargeworden und hat dementsprechend das Bild vom *seminarium* in eine Sachbezeichnung verwandelt. 3. Gleichzeitig ist die Konzeption des Seminars durch die des

³⁵ Conc. Trid. IX 493.

³⁶ Conc. Trid. IX 503.

³⁷ Conc. Trid. IX. 544.

³⁸ Conc. Trid. IX 501.

³⁹ Conc. Trid. IX 604 f.

⁴⁰ Conc. Trid. IX 605.

⁴¹ Granada schlägt vor, für den Unterricht Ordensleute heranzuziehen; schon vorher hatte Lainez angeregt, *plures magistros in diversis scientiis* anzustellen (ebda 589).

Kollegs beeinflußt worden ist, insofern als das Seminar als „Kolleg mit bestimmtem Zweck“ aufgefaßt wird.

Wie erklärt sich dieser Wandel von der *schola* zum *seminarium* bzw. *collegium*?

Kollegien gab es seit langem an den mittelalterlichen Universitäten. Auch sie waren nicht nur Wohnheime für Studenten mit streng geregelter *vita communis*⁴², sondern hatten Lehrbetrieb im Hause; Träger desselben waren jedoch Universitätslehrer, neben den Kolleginsassen durften Auswärtige an ihm teilnehmen. Es fehlt ihnen jedoch in der Regel⁴³ die statutengemäße Abzweckung auf die Heranbildung von Priestern. Als das Konzil tagte, gab es jedoch außer den Universitätskollegien schon einen neuen Typ: die Jesuitenkollegien, als deren geistiger Vater Ignatius selbst seinen späteren Nachfolger Lainez bezeichnet hat⁴⁴. In ihnen wurde der Unterricht unabhängig von einer Universität im Hause durch Angehörige der Gesellschaft Jesu erteilt, Lehre und Erziehung waren genauestens aufeinander abgestimmt, aber die Aufnahme war nicht, wie beim Tridentinischen Seminar, auf Kleriker und künftige Priester beschränkt. Unter dem Generalat des Lainez nahmen die Jesuitenkollegien einen mächtigen Aufschwung. Allein in Italien war im Jahre 1556 die Gründung von nicht weniger als 20 Kollegien eingeleitet, in Städten, deren Bischöfe größtenteils in Trient anwesend waren⁴⁵. Der Führer des spanischen Episkopates in Trient, Pedro Guerrero, hatte schon 1555 mit den Vorarbeiten für die Gründung eines Kollegs in Granada begonnen. Dank der Initiative des heiligen Petrus Canisius folgten sich im Reiche die Kolleggründungen in Wien (1552), Prag (1555), Ingolstadt (1556), München (1559), Trier (1560). Es ist also nicht zuviel behauptet, wenn man sagt: Der Typ des Jesuitenkollegs war im Jahre 1563 keine bloße Idee mehr, sondern eine vielen

⁴² Nur als Beispiel sei hier die Schilderung des Lebens im Pariser St.-Barbara-Kolleg bei G. Schurhammer, Franz Xaver I (Freiburg 1955) 86 ff. erwähnt.

⁴³ Daß es auch Ausnahmen von der Regel gab, lehren die Statuten des von Kardinal Domenico Capranica im Jahre 1457 fundierten Kollegs in Rom, in das arme Studenten von mindestens 15 Jahren aufgenommen werden konnten, ausschließlich Weltkleriker (*clerici saeculares ordinis simpliciter S. Petri*), die Theologie oder kanonisches Recht am *Studium Urbis* studierten, G. Pelliccia, *La Preparazione ed ammissione dei Chierici ai Santi Ordini nella Roma del Secolo XVI* (Rom 1946) 125 ff. Ähnlich waren die Statuten des Collegio Nardini, das der gleichnamige Kardinal 1484 gegründet hatte, ebda 140 ff.

⁴⁴ F. Cereceda, *Diego Lainez II* (Madrid 1946) 391 ff.

⁴⁵ *Synopsis historiae Societatis Jesu* (Löwen 1950) Sp. 35 f.; nähere Angaben bei P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Jesu in Italia*, 2. Aufl. II 2 (Rom 1951) 465 ff., der bis zum Tode des Hl. Ignatius nur acht Kolleggründungen zählt, die eingeleiteten also beiseite läßt. Über die deutschen Gründungen vgl. Duhr I 33 ff., 95 ff.

Konzilsbischöfen wohlbekannte Wirklichkeit, und es ist nicht verwunderlich, daß sie die neue Konzeption des Priesterseminars wegen ihrer Ähnlichkeit mit den neuentstandenen Jesuitenkollegien, die augenfälliger war als die mit den älteren Universitätskollegien, als eine Abart dieses Typs ansahen und die Bezeichnungen *seminarium* und *collegium* im Dekrettext synonym gebrauchten.

Um den Ursprung der Idee des Tridentinischen Priesterseminars aufzuhellen, sind wir lediglich von sprachlichen Beobachtungen ausgegangen. Sie führten zu dem Ergebnis, daß das Wort *seminarium* = Pflanzschule erst auf dem Konzil endgültig mit einem neuen spezifischen Inhalt erfüllt und als der kirchenrechtliche Begriff geprägt wird, den wir seither mit dem Wort verbinden. Die Vorstufen des tridentinischen Priesterseminars sind: die Veroneser Akolythenschule in der von Giberti geschaffenen Form als Modell, Poles Konzeption der Domschule als Priesterbildungsstätte und das Analogon der Jesuitenkollegien. Das tridentinische Priesterseminar hat drei konstitutive Merkmale, durch das es sich von ähnlichen Anstalten unterscheidet: es ist, wie die mittelalterliche Domschule, in der Regel eine Lehranstalt; seine *vita communis* ist nach dem Vorbild der Kollegien ausgerichtet, aber auf die Heranbildung von Priestern abgestellt; im Unterschied von beiden steht es unter der Leitung des Bischofs und ist ihm direkt unterstellt.

Es wird Aufgabe der künftigen Forschung sein, diese Hypothese an den Tatsachen nachzuprüfen. In welcher Richtung sich diese Nachprüfung bewegen muß, sei nur an einem Beispiel erläutert. Während der Debatte über Entwurf I bemerkt der Patriarch von Aquileja: *Quod dicitur de collegiis erigendis, advertendum, quod idem in omnibus regnis statuere non oportet, cum iam satis provisum sit in aliquo regno, ut in Hispania*⁴⁶. Der gelehrte Daniele Barbaro war also der Ansicht, daß Spanien bereits zweckentsprechende Institutionen für die Priesterbildung besitze. Es überschreitet bei weitem meine gegenwärtigen Möglichkeiten und den Rahmen dieser kleinen Arbeit, seine Behauptung nachzuprüfen und über spanische Kolleggründungen wie die von Sigüenza, Sevilla und Valencia oder andere Gründungen dieser Art, die mir unbekannt geblieben sind, Nachforschungen zu veranstalten⁴⁷. Bestehen bleibt, daß nur ein umfassendes, auf den Statuten aufgebautes Studium dieser und ähnlicher Anstalten in Spanien, Italien und Frankreich uns instand setzen wird, über den Ursprung der

⁴⁶ Conc. Trid. IX 490.

⁴⁷ Es ist mir nicht bekannt, ob die Kanonistische Dissertation von E. Fernández Conde, *El decreto Tridentino sobre Seminarios y su aplicación en España hasta el año 1723* (1938), aus der ich die obigen Angaben entnehme, inzwischen gedruckt worden ist. Vgl. J. G o ñ i, *Boletín bibliográfico sobre Universidades, Colegios y Seminarios: Hispania Sacra* 9 (1956) 429–448.

Seminaridee mehr und besser Gesichertes auszusagen, als es hier geschehen konnte.

Aus dem Werden einer Institution erkennt man ihr Wesen und versteht ihr Geschichte. Bisher ist nur die Geschichte der französischen Priesterseminare zusammenfassend behandelt worden⁴⁸. Für Deutschland und Italien besitzen wir zwar eine stattliche Reihe von Geschichten einzelner Seminare⁴⁹, aber keine Gesamtdarstellung, aus der man über die finanziellen Schwierigkeiten bei der Errichtung und dem Unterhalt hinaus die tieferen Hindernisse zu erkennen vermöchte, die der Durchführung des Trienter Seminardekretes insbesondere in Deutschland entgegenstanden. Wenn ich recht sehe, wird sich zeigen, daß manche deutschen Bischöfe die Bedenken geteilt haben, die schon auf dem Konzil von Trient der Bischof von Lavaur, Pierre Danès, äußerte: *Advertatur, ne gymnasiis publicis detrahatur*⁵⁰. Nach den Darlegungen von Schrörs und Merkle⁵¹ bedarf es heute keines Beweises mehr, daß für die Trienter Konzilsväter das Priesterseminar kein Ersatz, sondern eine Ergänzung der Universität war — eine längst notwendige und überaus segensreiche Ergänzung.

⁴⁸ A. Degert, *Histoire des Séminaires françaises jusqu'à la Révolution*, 2 Bde (Paris 1912); dazu P. Delattre, *Les Jésuites et les Séminaires: Revue d'ascétique et de mystique* 20 (1953) 161—176.

⁴⁹ Z. B. in Deutschland die Geschichte der Seminare von Bamberg (L. C. Schmitt, 1857), Eichstätt (v. J. Hollweck, 1888), Trier (v. P. A. Reuß, 1890), Köln (von E. Reckers, 1929). Für Italien: P. Paschini, *Le origini del Seminario Romano* (Rom 1933); für mehrere oberitalienische Seminare das Sammelwerk: *Humilitas. Miscellanea storica dei Seminarii milanesi* (Mailand 1939); L. Caliaro, *Storia del Seminario vescovile di Vicenza* (Vicenza 1936) u. a.

⁵⁰ Conc. Trid. IX 540.

⁵¹ H. Schrörs, *Theologische Fakultät und Klerikalseminar*, in: *Wissenschaftliche Beilage zur Germania*, Jg. 1900, n. 6—9; die Resultate auch in desselben Verfassers Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen (Paderborn 1909) 34 ff. S. Merkle, *Das Konzil von Trient und die Universitäten* (Würzburg 1905) 22 ff.

Zum Problem der Brüder des Herrn

Von Professor Josef Blinzler, Passau

II. Teil

Jakobus und Joses

Söhne einer von der Herrenmutter
verschiedenen Maria

Bilden schon die im letzten Abschnitt besprochenen Evangelientexte einen starken Indizienbeweis für die Nichtexistenz von leiblichen Herrenbrüdern, so führt die Berücksichtigung eines wohl eindeutigen ntl. Zeugnisses zu einem schlüssigen Ergebnis. Es läßt sich nämlich zeigen, daß die zwei ersten Personen der Herrenbrüderliste Söhne einer von der Herrenmutter verschiedenen Maria waren.

Auf Golgotha befand sich neben anderen Frauen eine „Maria, die Mutter des Jakobus des Kleinen und des Joses“⁵⁶ (Mk 15, 40; ebenso

⁵⁶ Der bestbezeugte und heute allgemein als ursprünglich geltende Text bei Mk 15, 40 lautet: *Μαρία ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήτου μητὴρ*. Während für die Namensform „Joseph“ nur Übersetzungen eintreten (it, vg, syrsin), ist „Joses“ durch die zwei Genitivformen *Ἰωσήτου* (B Sc D L Δ Θ 0112 fam13 usw.) und *Ἰωσῆ* (S* A C N W usw.) gesichert. In B Ψ 131 ist vor *Ἰωσήτου* der Artikel *ἡ* eingedrungen, sei es aus Unachtsamkeit eines Schreibers (itazistische Verdoppelung des i-Lautes?), sei es aus dem — auch sonst nachweisbaren — Bestreben, eine möglichst große Anzahl von Passionszeuginnen zu gewinnen, sei es aus der stilistischen Überlegung, daß eine aus sieben Worten bestehende Apposition ungewöhnlich lang sei, das Stück also von zwei Frauen handeln müsse. Daß Markus diesen Artikel nicht gesetzt und in dem Textstück nur eine einzige Frau hat bezeichnen wollen, ergibt sich aus drei Beobachtungen: 1) Da der Evangelist bei der ersten, zweiten und letzten Frau den Namen angegeben hat, ist es unwahrscheinlich, daß er dazwischen eine weitere namenlos eingeführt hat. 2) Die in 16, 1 zwischen Maria von Magdala und Salome genannte Maria Jakobou ist sicher identisch mit der 15, 40 gleichfalls zwischen Maria von Magdala und Salome genannten M. ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ καὶ Ἰωσήτου μητὴρ. Mit der 16, 1 nach Maria von Magdala erwähnten Maria Jakobou ist aber auch die 15, 47 ebenfalls nach Maria von Magdala genannte Maria Iosetos identisch, da zwischen beiden Versen im Sinne des Markus ein Sachzusammenhang besteht (weil Maria von Magdala und die Maria Iosetos die Grablegung Jesu beobachtet haben, gehen sie zusammen mit Salome nach Verlauf des Sabbats zum Grabe). 3) Matthäus hat den Artikel vor Iosetos bei Mk nicht vorgefunden, da er ihn an der Parallele Mt 27, 56 nicht setzt (zur singulären und zweifellos sekundären Lesart von S vgl. die nächste Anm.). Dadurch, daß Mt in 27, 61 u. 28, 1 sowohl die Maria Iosetos als auch die Maria Jakobou seiner Mk-Vorlage als „die andere Maria“ bezeichnet, gibt er deutlich zu erkennen, daß er bei den Worten *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσῆ μητὴρ* 27, 56 an eine einzige Frau denkt. — Welcher Art ist nun aber die Verbindung zwischen der Maria Mk 15, 40 und den zwei

Mt 27, 56 unter Weglassung der Worte „des Kleinen“ und Verwendung der Namensform „Joseph“⁵⁷). Später wird sie als „Maria, die (Mutter)

in der Apposition aufgeführten männlichen Personen? Hier hat der Syrus Sinaiticus (entsprechend syr. Didascalia 21; Achelis-Flemming 107, 4) viel Verwirrung gestiftet mit der Übersetzung: „Maria, die Tochter des kleinen Jakobus und Mutter des Joseph.“ Einige Exegeten wie A. Merx, Die vier kanon. Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte, II, 1, Berlin 1902, 431, u. E. Klostermann, Das Markus-Evangelium, ³Tüb. 1936, 168 halten sich an die Übersetzung des Syrers. Aber es steht wohl außer Zweifel, daß sie damit nicht die Meinung des Markus treffen. Denn: 1) Die Bezeichnung einer Frau sowohl nach ihrem Vater als auch nach ihrem Sohn ist ohne jede Analogie im Mk-Ev. wie in der Bibel überhaupt. 2) Wenn Markus angenommen hätte, daß das Verhältnis dieser Maria zu Jakobus ein anderes war als zu Josés, dann hätte er diesen Unterschied an den beiden späteren Stellen angedeutet; er gebraucht jedoch dort beide Male den einfachen Genitiv (15, 47: M., die des Josés, 16, 1: M., die des Jakobus). 3) Die Übersetzung des Syrus Sinaiticus erklärt sich ungewungen aus einem Mißverständnis der ungewöhnlich langen Apposition. Da in 15, 40 das Wort *μήτηρ* von dem zu ihm gehörenden Artikel durch fünf Worte getrennt ist, konnte es leicht vorkommen, daß der Übersetzer die Worte *ἡ Ἰακώβου τοῦ μικροῦ* als eine Einheit auffaßte und, da der Zugehörigkeitsgenitiv im Klassischen und Spätgriechischen eine Person nach dem Vater bezeichnen kann, sie mit „die Tochter des kleinen Jakobus“ wiedergab. — Die bestbegründete und unzweifelhaft richtige Übersetzung unseres Textstückes ist demnach: „Maria, die Mutter des Jakobus des Kleinen und des Josés“; das wird auch von den weitaus meisten Forschern anerkannt, vgl. etwa E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I, Stg. Berlin 1921, 184 f.; Taylor a. a. O. 598; Klausner a. a. O. 492; Blaß-Debrunner § 162, 3; W. Bauer a. a. O. 972 (s. v. Maria), 727 (s. v. Jakobus).

⁵⁷ Für Mt 27, 56 hat als ursprünglicher Text zu gelten: *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ Ἰωσήφ μητήρ*. Die Namensform „Joseph“ ist gesichert durch S^c D* L it vg usw.; die von B A C Δ usw. gebotene (Genitiv-) Form *Ἰωσή* dürfte Angleichung an den bei Mk 15, 40 stark bezeugten entsprechenden Text sein. Eine eigentümliche Variante bietet S: *Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου καὶ ἡ Μαρία ἡ Ἰωσήφ*. Nach diesem Text wären in dem Vers insgesamt drei Marien genannt. Daß er sekundär ist, liegt auf der Hand. Matthäus selbst widerlegt ihn, da er 27, 61 und 28, 1 „die andere Maria“ nennt und so zu erkennen gibt, daß er an unserer Stelle nicht drei, sondern nur zwei Marien aufgeführt hat. Das Motiv der Änderung ist leicht zu erraten: Man wollte die bei Joh 19, 25–27 als Zeugin der Kreuzigung erwähnte Mutter Jesu auch bei Mt genannt sehen und führte daher, ohne allzu starke Eingriffe in den überlieferten Textbestand, „die Maria, die (Frau des) Joseph“ ein. Es ist also haltlos, wenn E. Lohmeyer, Das Evangelium des Matthäus (hrsg. v. W. Schmauch), Gött. 1956, 397 A. 3, der sich über die Hintergründe der S-Lesart nicht Rechenschaft gegeben hat, im Mt-Text zwei Frauen (neben M. v. Magdala u. Salome) unterscheiden will. Der Syrus Sinaiticus hat auch hier übersetzt: „Maria, die Tochter des Jakobus und Mutter des Joseph“; außer Merx a. a. O. 431 folgen ihm E. Klostermann, Das Matthäus-Evangelium, ³Tüb. 1936, 224, J. Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus, ⁶Gött. 1950, 274 und Lohmeyer a. a. O. 393. Daß diese Übersetzung „verkehrt“ (Zahn, Mt 797 A. 93) ist und gegen die von der überwiegenden Mehrheit der Exegeten befürwortete Deutung „Maria, die Mutter

des Joses“ (Mk 15, 47)⁵⁸, „Maria, die (Mutter) des Jakobus“ (16, 1⁵⁹, ebenso Lk 24, 10), bei Mt zweimal als „die andere Maria“ (27, 61; 28, 11) bezeichnet. Wer ist diese Frau, wer sind ihre Söhne?

Es kann als völlig ausgeschlossen gelten, daß Markus und Matthäus in dieser Maria die Mutter Jesu gesehen haben, wie schon angenommen worden ist.⁶⁰ Der Herrenmutter hätten die Evangelisten in der Aufzählung sicher nicht den zweiten (Lk gar den dritten) Platz — nach Maria von Magdala — zugewiesen. Vor allem aber hätten sie hier, wo sie von der Kreuzigung, Grablegung und Auferstehung Jesu handeln, die Herrenmutter als „die Mutter Jesu“ oder „seine Mutter“ bezeichnet, wie sie es ja auch sonst tun, vgl. Mk 3, 31 f.; Mt 1, 18; 2, 11. 13. 14. 20. 21; 12, 46 f.; 13, 55; Lk 2, 33. 34. 48. 51; 8, 19 f.; Joh 2, 1. 3. 5. 12; 19, 25 (zweimal). 26 (zweimal); Apg 1, 14. Auch Theodor Zahn gibt zu, daß die Identifizierung dieser Maria mit der Herrenmutter „heute wohl keiner Widerlegung mehr bedarf“.⁶¹ Sie ist eine von den Evangelisten bisher noch nicht erwähnte Maria und wird zur Unterscheidung von den anderen Trägerinnen dieses Namens, im besonderen von der zuvor genannten Maria von Magdala, durch die Beifügung der Namen ihrer Söhne näher bestimmt.

des Jakobus und Joseph“ nicht aufkommen kann, ergibt sich aus dem bereits zu Mk 15, 40 Gesagten, s. vorhergehende Anmerkung.

⁵⁸ Μαρία ἡ Ἰωσήτος. Der Name Joses ist bezeugt durch die Genitivformen Ἰωσήτος (S^c B L Δ Ψ 0112 fam1 fam13 usw.) und Ἰωσή (C W usw.); die Form „Joseph“ haben A Σ 1 vg. Einige Hss haben statt „Joses“ in Angleichung an 16, 1 den Namen Ἰακώβου (D 472 1342, 3 it- u. 2 vg-Hss syrsin arm) eingesetzt. Kodex Θ bietet in Angleichung an 15, 40 die zwei Namen Ἰακώβου καὶ Ἰωσήτος. W fam13 543 fügen am Schluß μήτηρ hinzu.

⁵⁹ Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου ist gesichert durch B S^c A K Δ II Σ usw. Der Name Jakobus ist hier allgemein bezeugt, nur lassen Hss bald ἡ, bald ἡ τοῦ, bald bloß τοῦ aus.

⁶⁰ Im Altertum von Helvidius (Hieronimus, Adv. Helv. 12; Migne PL 23, 195), in unserer Zeit von De la Garenne a. a. O. 8—14; F. Frhr. v. Edelsheim, Das Evangelium nach Markos psychologisch dargestellt, Lpz. 1931, 392, und anscheinend auch von L. Herrmann, La Famille du Christ d'après Hégésippe, Revue de l'Univ. de Bruxelles 42 (1937) 387—394, spez. 392. Soweit Kirchenväter für diese Deutung eingetreten sind, haben sie „Mutter“ natürlich im Sinne von Pflegemutter verstanden, so Gregor v. Nyssa, In Christi resurr. or. II (Migne PG 46, 648), Joh. Chrysostomus, In Matth. hom. 88 (Migne PG 58, 777), Hesychius v. Jerusalem (in der Catena Oxon. 256, bei C. Tischendorf, NT Graece, I⁸ Lp. 1872, 205), Severus v. Antiochien (P. de Lagarde, Catena in evangelia aegyptiacae, Gött. 1886, 225) und Theophylakt, Enarr. in ev. Matth. XXVII, in ev. Marci XV (Migne PG 123, 473. 672); in origineller Gestalt tritt diese Auffassung entgegen in der Geschichte von Joseph dem Zimmermann 4, 4 (ed. Morenz 1951, 3). Nach Meinung dieser Autoren kann Maria „die Mutter des Jakobus und Joses“ heißen, weil sie diese beiden, Söhne Josephs aus seiner ersten Ehe, aufgezogen hat. Daß die so wenig naheliegende Gleichsetzung der Maria Jakobi mit der Herrenmutter so oft und so lange vertreten wurde, hat seinen Grund in dem Bestreben, auch bei Mk-Mt (wie bei Joh) die An-

Wenn nun ein Erzähler eine Person, wo diese erstmals auftritt, dadurch näher kenntlich macht, daß er ihr Verwandtschaftsverhältnis zu anderen Personen angibt, dann spricht normalerweise die Vermutung dafür, daß der Leser mit diesen anderen Personen bereits bekannt gemacht worden ist. Jedenfalls stellt sich jeder unwillkürlich die Frage, ob ihm diese Namen im Laufe der Erzählung schon begegnet sind. Tatsächlich sind die Namen Jakobus und Joses (Joseph) in beiden Evangelien bereits an einer früheren Stelle erwähnt, und zwar nebeneinander und in der gleichen Reihenfolge wie im Golgothabericht, nämlich in Mk 6, 3 und Mt 13, 55. Daraus wird jeder unbefangene Leser den Schluß ziehen, daß es sich in Mk 15, 40 (Mt 27, 56) um dieselben Personen handelt wie in Mk 6, 3 (Mt 13, 55), mit anderen Worten, daß die zwei Söhne jener sonst nicht weiter bekannten Maria das erste Herrenbrüderpaar bilden. Sollte trotzdem jemand noch im Zweifel sein, ob Markus wirklich den Jakobus und Joses von 15, 40 für die zwei Herrenbrüder von 6, 3 gehalten hat⁶², dann müßte auch dieser letzte

wesenheit der Mutter Jesu auf Golgotha bezeugt zu finden. Mit guter Begründung zurückgewiesen wurde sie durch Euthymius Zigabenus, Comm. in Matth. XXVII (Migne PG 129, 727). — Eine noch seltsamere Deutung taucht in einem von Barhebraeus zu Mt 27, 56 mitgeteilten Scholion des Jakob v. Edessa auf: Danach ist die als Mutter des Jakobus und Joseph bezeichnete Maria die Frau eines kinderlos verstorbenen Bruders des heiligen Joseph, mit der dieser — noch bei Lebzeiten der Herrenmutter — eine Leviratsehe eingegangen hat; dazu s. Merx a. a. O. 432 f.

⁶¹ A. a. O. 340.

⁶² Zu einem solchen Zweifel könnte die Kennzeichnung des Jakobus als „des Kleinen“ 15, 40 Anlaß geben, da in 6, 3 dieser Zusatz fehlt. Aber ein Argument gegen die Identität ist daraus nicht zu gewinnen. Ob *ὁ μικρότερος* auf die Statur (so vor allem Zahn a. a. O. 346 A. 1, vgl. auch W. Bauer a. a. O. 1031) oder das Alter (vgl. A. Deißmann, Bibelstudien 1895, 142 f.) Bezug nimmt, ist kaum zu entscheiden (s. O. Michel, ThWb z. NT IV 652 f., Taylor a. a. O. 598). Im zweiten Fall würde Jakobus keinesfalls als der Jüngste unter seinen Brüdern (so die Geschichte von Joseph dem Zimmermann 2, 4; 4, 4; ed. Morenz 2 f.), sondern als der Jüngere im Verhältnis zu einem oder mehreren anderen Trägern des Namens Jakobus charakterisiert, sei es zum Zebedäiden (Hieronymus, Adv. Helv. 13; Migne PL 23, 196), sei es zum Alphäiden (Gregor v. Nyssa, In Christi resurr. or. II; Migne PG 46, 648), sei es zu beiden (was Hieronymus a. a. O. bestreitet, aber seine Argumentation „cum major et minor, non inter tres, sed inter duos soleant praeberere distantiam“ ist vom Urtext her unstatthaft, da der griechische Positiv nicht bloß im Sinne eines Komparativs, sondern auch eines Superlativs stehen kann, Bläß-Debrunner § 245). Welche Bedeutung auch vorliegt, wir haben keinen Anhaltspunkt dafür, daß die Bezeichnung auf den Herrenbruder nicht gepaßt hätte. Man könnte höchstens fragen, warum Markus den Jakobus nicht deutlich und klar „den Herrenbruder“ nennt. Deutlicher wäre diese Beifügung freilich gewesen, wenigstens für uns, aber doch auch umständlicher und komplizierter, insofern gleich zwei Verwandtschaftsverhältnisse ausgedrückt gewesen wären

Zweifel schwinden, wenn er feststellt, daß Markus in beiden Fällen die ungewöhnliche Namensform *Joses* gebraucht (6, 3; 15, 40.47); im ganzen übrigen NT kommt nämlich diese Nebenform nicht mehr vor⁶³ und auch Markus bedient sich sonst (15, 43.45, also unmittelbar neben 15, 40.47!) der üblichen Form „Joseph“⁶⁴.

Man möchte meinen, daß diese Identifikation⁶⁵ unbestritten ist. Zum mindesten erwartet man, daß von denen, die sie ablehnen, schwerwiegende Gegenargumente ins Feld geführt werden. So muß es den objektiven Beurteiler überraschen zu sehen, daß fast alle protestantischen Exegeten die Gleichsetzung ablehnen, ohne sie überhaupt ernsthaft in Betracht zu ziehen. Bezeichnend ist die Haltung Theodor Zahn's. Obwohl er die Gleichsetzungsthese natürlich kennt — er erwähnt sie im Zu-

(wie seltsam hätte das geklungen: „Maria, die Mutter des Jakobus, des Bruders des Herrn“, oder „M., die Mutter des Jakobus und des Joses, der Brüder des Herrn“!). Der Kreis von Christen, in welchem das Überlieferungsstück geformt wurde und in Umlauf war, wird über Grund und Sinn des *μυρρός*-Epithetons im Bilde gewesen sein und Bescheid gewußt haben, welcher Jakobus, und damit auch, welche Maria gemeint ist (vgl. J. Weiß-W. Bousset, Die drei älteren Evangelien (Gött. 1929, 218). Um aber jeden Zweifel über die Persönlichkeit der letzteren auszuschließen, fügt Markus noch den Namen ihres zweiten Sohnes Joses hinzu. Daß anderseits in 6, 3, wo nicht der Evangelist, sondern die Nazarethaner sprechen, die Beifügung „der Kleine“ fehlt, bildet überhaupt kein Problem; dort macht es ja schon der ganze Zusammenhang klar, welcher Jakobus gemeint ist. In dem Beinamen *ὁ μυρρός* ist wohl ein Rest ältester Überlieferung erhalten. Markus gibt damit offenbar wieder, wie in der allerersten Zeit der Herrenbrüder Jakobus näher bestimmt wurde. Zur Zeit Jesu war eben der Ausdruck „Bruder des Herrn“ noch kein fester Ehrentitel, das wurde er erst in der Urgemeinde, und mit dem Aufkommen dieses Ehrentitels (zu welchem Jakobus später den weiteren Ehrennamen „der Gerechte“ hinzuerhielt) verschwand begreiflicherweise der schlichte ältere Beiname. Schon Mt (27, 56) und Lk (24, 10) unterlassen es, ihn aus Mk zu übernehmen.

⁶³ Überall, wo sie in der Textüberlieferung für „Joseph“ eingedrungen ist, ist sie eindeutig sekundär; vgl. W. Bauer a. a. O. 761 f., s. v. *Joses*.

⁶⁴ Die Verwendung des Namens *Joses* durch Markus ausschließlich in 6, 3, 15, 40.47 ist so auffallend, daß der Schluß auf Identität des *Joses* 15, 40.47 mit dem von 6, 3 selbst dann noch nahe liegen würde, wenn der Syrus Sinaiticus mit der Übersetzung „die Tochter des Jakobus und Mutter des Joses“ recht hätte. Dann wäre von den Herrenbrüdern nur einer herausgegriffen, offenbar der mit dem signifikantesten Namen (die Namen Jakobus, Judas und Simon waren damals ungemein häufig; im NT heißen vier verschiedene Personen Jakobus, neun Simon und vier weitere Symeon, acht Judas; einen *Joses* dagegen gibt es im ganzen NT nicht mehr, dieser Name war also unverwechselbar). Aber jene Übersetzung ist zweifellos unrichtig, s. oben Anm. 56.

⁶⁵ Ein gewisses Indiz bildet auch noch die Tatsache, daß die zwei Brüder Mk 15, 40 — wie die Herrenbrüder — nachweisbar Galiläer waren. Denn ihre Mutter Maria gehörte nach Mk 15, 40 f. (Mt 27, 55 f.) zu den Frauen, die Jesus von Galiläa nach Jerusalem begleitet hatten.

sammenhang seiner Ausführungen über Hieronymus⁶⁶ — läßt er sich nie auf eine eigentliche Auseinandersetzung mit ihr ein. Nur ein einziges Mal spielt er auf sie an, wenn er zu dem Beinamen „der Kleine“ sagt: „Ein Titel wie Apostel oder Bruder des Herrn wäre von Markus sicherlich bevorzugt worden, wenn er diesem Jakobus zukäme“⁶⁷. Aber wie überladen wäre die ohnehin schon unförmige Apposition zu „Maria“ dadurch geworden! Statt sich bei dem Versuch zur Identifikation der beiden Männer mit irgendwelchen anderswo erwähnten Persönlichkeiten der Urkirche an die sonstigen Teile des Mk- und Mt-Evangeliums zu halten, greift Zahn auf ganz entlegene, zum Teil auch apokryphe Texte zurück und kommt so zu der absonderlichen und heute allgemein abgelehnten Theorie, die Mutter des Jakobus und Joses sei wahrscheinlich mit der Maria von Röm 16, 6 identisch und ihr Sohn Joses möglicherweise mit Joseph Barsabas mit dem Beinamen Justus von Apg 1, 23⁶⁸. Andere sind nicht abgeneigt, den Jakobus Mk 15, 40 mit dem Apostel Jakobus Alphaei zu identifizieren⁶⁹, ohne die ungleich stärkeren Fäden, die 15, 40 mit 6, 3 verknüpfen, zu berücksichtigen. Warum diese auffallende Scheu, einen durch die Texte so deutlich gemachten Zusammenhang⁷⁰ anzuerkennen? Die Antwort scheint Vincent Taylor zu geben, wenn er die Gleichsetzung der zwei Männer von Mk 15, 40 mit den Herrenbrüdern

⁶⁶ A. a. O. 322 f.

⁶⁷ A. a. O. 346.

⁶⁸ A. a. O. 349. 363.

⁶⁹ Vgl. Siefert, Realencykl. f. prot. Th. u. Kirche VIII³ (Lpz. 1900) 574: „Möglich wäre es, daß Jakobus Alphaei Mt 27, 56, Mk 16, 1, Mk 15, 40, Lk 24, 10 gemeint ist. Dann würden wir diesen Stellen entnehmen können, daß die Mutter des Jakobus Maria hieß und zu den Anhängerinnen Jesu gehörte, daß er einen Bruder Joses besaß usw.“ Taylor a. a. O. 233 erwähnt diese Gleichsetzung (*he is sometimes identified with James the Less*) ohne einen Einwand zu erheben (vgl. aber noch die unten Anm. 71 zitierte Äußerung Taylors). Ähnlich H. Mosbech, SBU II 205 s. v. Maria 7, und N. A. Dahl, SBU I 975, der die Identifizierung „unsicher“ nennt. W. Bauer a. a. O. 727, s. v. Jakobus 2/3 schreibt: „Dieser (nämlich Jakobus Alphaei) ist vielleicht identisch mit Jakobus, dem Sohn der Maria Mt 27, 56 usw.“

⁷⁰ Die heutige Exegese, die die Evangelisten nicht mehr so einseitig, wie es früher manchmal geschah, als bloße Sammler, sondern auch als überlegt arbeitende Schriftsteller und Theologen bewertet (vgl. vor allem die Arbeiten von Conzelmann, Marxsen und Schille), dürfte eher bereit sein, auf solche Zusammenhänge zu achten. Auch das Markus-Evangelium, so gewiß sein Stoff aus den verschiedensten Schichten und Formen der Überlieferung stammt, will als ein einheitliches, durch Gesichtspunkte innerer und äußerer Art verknüpft Werk gelesen und verstanden sein. Sein Verfasser setzt Leser voraus, die sein Buch nicht als Fragmentensammlung ansehen, bei der es gleichgültig ist, wo die Lektüre einsetzt, sondern als planvoll angelegte Erzählung, die man wie jede andere Erzählung von Anfang bis Ende liest. Er konnte daher auch erwarten, daß den Lesern die Gleichheit der zwei Männer-

von 6, 3 mit der Begründung ablehnt, Markus hätte die Jungfrau Maria nicht in dieser umständlichen Weise bezeichnet⁷¹. Hier liegt doch wohl eine *petitio principii* vor. Woher will man denn wissen, daß die heilige Jungfrau die Mutter der Herrenbrüder gewesen sein muß? Wie sehr sich die von Taylor abgelehnte Identifikation auch dem kritischen Leser, wenn er sich nur vom Text führen läßt, aufdrängt, dafür hat Ernest Renan⁷² einen schönen Beweis erbracht. Er gibt ehrlich, wenn auch offenbar nicht leichten Herzens, zu, daß die zwei Männer Mk 15, 40 mit den gleichnamigen 6, 3 identisch sind, und hält infolgedessen alle vier an der letztgenannten Stelle erwähnten Männer für Geschwisterkinder Jesu, denen man den Ehrentitel „Brüder des Herrn“ gegeben habe. Da es für ihn aber andererseits eine ausgemachte Sache ist, daß Maria nach Jesus noch andere Kinder geboren habe, entschließt er sich zu dem *salto mortale*, die Existenz weiterer, und zwar wirklicher Herrenbrüder zu postulieren, von denen wir allerdings keine nähere Kunde mehr hätten!

namen 15, 40 mit denen von 6, 3 nicht entgehen würde. Ebenso setzt er ja auch in 15, 47 und dann wieder in 16, 1 voraus, daß der Leser sich an die Stelle 15, 40 erinnert und das jetzt nur noch mit einfachem Genitiv bezeichnete Verhältnis richtig versteht. Daß Markus dabei zwischen den Namen Joses und Jakobus abwechselt, muß an sich nicht unbedingt auf verschiedene Quellen zurückzuführen sein. Aber die Tatsache, daß 16, 1 unmittelbar auf 15, 47 folgt, legt diesen Schluß doch sehr nahe. Die neben Maria von Magdala auftretende weitere Maria war also anscheinend in der einen Quelle nach Joses (warum dies möglich war, ist oben Anm. 64 gezeigt), in der anderen nach Jakobus (dem ersten und bekanntesten Herrenbruder) benannt. Markus konnte diese verschiedenen Kurzbezeichnungen übernehmen, da er die Frau vorher als Mutter der beiden Männer gekennzeichnet hatte. Daß diese Doppelcharakteristik 15, 40 eine erst durch den Evangelisten geschaffene Kombination der beiden von ihm vorgefundenen Einzelbezeichnungen 15, 47 und 16, 1 sei, wie manchmal angenommen wird (so von Taylor a. a. O. 652; ähnlich J. Wellhausen, *Das Ev. Marci*, 2^{te} Berlin 1909, 135, gegen ihn mit Recht E. Meyer a. a. O. I 185 A. 1), ist unwahrscheinlich, da sonst die Beifügung „der Kleine“ 15, 40 unerklärbar wäre (dieses Argument auch bei R. Thiel, *Drei Markus-Evangelien*, Berlin 1938, 53 und E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus*, 4^{te} Göt. 1951, 348). Selbst wenn 15, 40f ursprünglich nicht eine Liste von Passionszeuginnen, sondern eine „Myrophoren“-Liste oder ein völlig „isoliertes Traditionsstück“ (R. Bultmann, *Geschichte der synopt. Tradition*, 2^{te} Göt. 1931, 296, 298) gewesen sein sollte, würde es sich eben doch um Überlieferungsgut handeln.

⁷¹ A. a. O. 598: *They are clearly not the brothers of Jesus, for Mark would not have designated Mary the Virgin in this roundabout manner. Much more probable is the view that James is 'the son of Alphaeus' 3, 18.*

⁷² *Vie de Jésus*, 18^{te} Paris 1883, 25–27. Einen weiteren Beweis liefern die vielen (oben in Anm. 60 genannten) Autoren, die in Maria Jakobi die Herrenmutter sehen wollten; denn wenn sie auch mit dieser Identifikation im Unrecht sind, so zeigen sie doch, daß ihnen die Gleichsetzung der zwei Männer von Mk 15, 40 (Mt 27, 56) mit den zwei Herrenbrüdern von Mk 6, 3 (Mt 13, 55) geradezu als eine Selbstverständlichkeit erschien.

Pater Lagrange hat dazu die trockene und treffende Bemerkung gemacht: „Es ist müßig, unbekannte Brüder Jesu zu erfinden, wenn die, welche von den Nazarethanern als die bekanntesten angeführt werden, nur entferntere Verwandte — Vettern — waren“⁷³.

Will man also die Augen nicht vor offenkundigen Tatsachen verschließen, dann muß man, ob dies nun gelegen kommt oder nicht, zugeben, daß Markus und Matthäus⁷⁴ im ersten Herrenbrüderpaar von Mk 6, 3 Par. die Söhne einer sonst nicht näher bekannten Maria sehen. Wie diese Frau oder ihr Mann mit Jesu Eltern verwandt war, so daß ihre Söhne als „Brüder“ Jesu angesprochen werden konnten, läßt sich auf Grund der bisher untersuchten Texte noch nicht sagen. Außerdem muß vorerst offen bleiben, ob auch die beiden anderen Herrenbrüder, Judas und Simon, Söhne dieser „anderen Maria“ waren. Vielleicht glaubte Markus die Frau 15, 40 durch die Nennung der ersten Namen der Aufzählung 6, 3 schon hinreichend deutlich als die Mutter aller vier Herrenbrüder kenntlich gemacht zu haben; sämtliche vier Namen konnte er in der beiläufigen Apposition doch nicht gut anführen. Immerhin verdient es einige Beachtung, daß Markus (wie schon seine Quellen!) sich nicht nur 15, 40, sondern auch später auf die Namen Jakobus und Joses beschränkt (15, 47; 16, 1). Diese Fragen sind hier jedoch nicht von Bedeutung. Da der Beweis erbracht ist, daß Jakobus und Joses Brüder Jesu heißen, ohne Söhne der Herrenmutter zu sein, muß auch der Herrenbrudernamen der beiden anderen — entsprechendes gilt natürlich von den sog. Schwestern Jesu — analog begründet sein. Dieses lediglich aus dem NT gewonnene Ergebnis findet seine Bestätigung im Zeugnis des ersten Kirchenschriftstellers, der ausführlich auf Jesu Verwandtschaft zu sprechen kommt.

⁷³ M.-J. Lagrange, Das Evangelium von Jesus Christus (ins Deutsche übertr. u. eingel. v. O. Kuß), Heidelberg 1949, 211.

⁷⁴ Matthäus ändert zwar in 27, 56 den „Joses“ der Mk-Vorlage um in „Joseph“, aber da er in 13, 55 dieselbe Änderung vorgenommen hat, blieb innerhalb seines Evangeliums die Namensgleichheit gewahrt. Dadurch, daß er an der erstgenannten Stelle die Beifügung „des Kleinen“ ausließ, entstand ein vollkommener Parallelismus zwischen den zwei Namen 27, 56 und denen des ersten Herrenbrüderpaars 13, 55. — Lukas erwähnt an den Parallelen zu Mk 15, 40. 47 die Anwesenheit von galiläischen Frauen, ohne jedoch Namen anzugeben (23, 49. 55). Im Osterbericht dagegen nennt er gegen Schluß (24, 10) neben Maria von Magdala und Johanna auch (nach Mk 16, 1) „Maria, die des Jakobus“ (*Μαρία ἡ Ἰακώβου*, einwandfrei bezeugt durch B S A D H* Γ Δ Π usw.). Damit war diese Frau natürlich nur höchst unzureichend kenntlich gemacht. Aber eine deutlichere Kennzeichnung (durch Beifügung des Namens „Joses“ und des Wortes „Mutter“) hat sich der Evangelist offenbar deswegen geschenkt, weil er in der Nazarethperikope (4, 22) die Herrenbrüdernamen gar nicht angeführt hatte. Die Leser, die sich nur auf sein Buch stützten, wären auch auf Grund einer solchen deutlicheren Charakteristik nicht in der Lage gewesen, eine Beziehung zu den Herrenbrüdern herzustellen.

Simon und Judas

Söhne des Klopas, eines Bruders des heiligen Joseph

Den Mitteilungen Hegesipps über die Verwandten Jesu wird von Zahn große Bedeutung beigemessen, und dies mit Recht. Hegesipp⁷⁵ stammte aus dem Orient, vermutlich aus Palästina, war des Griechischen, Hebräischen und Syrischen kundig und gehörte, wie Eusebius versichert⁷⁶, noch der ersten Generation nach den Aposteln an. In der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, also offenbar in hohem Alter, schrieb er ein gegen die gnostischen Irrlehren gerichtetes Werk mit dem Titel Ὑπομνήματα, in welchem er ungeschriebene jüdische Überlieferungen verwertete⁷⁷. Aus dem Werk, das nicht mehr erhalten ist, zitiert Eusebius mehrere Abschnitte, darunter vornehmlich solche, die von Verwandten Jesu handeln. Drei Verwandte des Herrn werden dabei mit Namen genannt: Jakobus, Symeon und Judas.

Jakobus heißt in den direkten Zitaten aus Hegesipp viermal bloß „Jakobus“⁷⁸, viermal „der Gerechte“⁷⁹, einmal „Jakobus der Gerechte“⁸⁰ und einmal „Jakobus, der Bruder des Herrn, der von allen der Gerechte

⁷⁵ Vgl. W. v. Christ, Geschichte der griechischen Literatur, umgearb. v. W. Schmid-O. Stählin, II 2, ^oMünchen 1924, 1300 f.

⁷⁶ H. e. II 23, 3 (Schwartz II 1, 1903, 166): ἐπὶ τῆς πρώτης τῶν ἀποστόλων γενόμενος διαδοχῆς. Zum syrischen Text vgl. Zahn a. a. O. 229. Stephanus Gobarus (b. Photius, Biblioth. Cod. 232) nennt Hegesipp einen ἀρχαῖος τε ἀνὴρ καὶ ἀποστολικός (E. Preuschen, Antilegomena, ²Gießen 1905, 113).

⁷⁷ Eus., H. e. IV 22, 7 (Schwartz II 1, 372). Die Frage, ob die Hegesipp-traditionen in allem zuverlässig sind, braucht hier nicht näher untersucht zu werden, da es in unserem Zusammenhang ja vor allem darum geht, ob Zahn a. a. O. 519 f. recht hat, wenn er Hegesipp zu einem Vertreter der Ansicht des Helvidius stempelt. Wie Zahn bewerten auch andere Hegesipps Mitteilungen grundsätzlich positiv, so M. Meinertz, Der Jakobusbrief und sein Verfasser, Freib. 1905, 120 A. 4; Herrmann a. a. O. 387; E. Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem, Gött. 1936, 68 A. 4; H. J. Schoeps, Theologie u. Geschichte des Judentums, Tüb. 1949, 15; J. Weiß, Das Urchristentum, Gött. 1917, 558; T. Nicklin-R. Taylor, James the Lord's Brother, Church Quarterly Review 147 (1948) 46—63. Sehr skeptisch urteilt H. v. Campenhausen, Die Nachfolge des Jakobus, ZKG 63 (1950/51) 133—144, bes. 135. 138. 140; vgl. die wesentlich günstigere Bewertung Hegesipps bei E. Stauffer, Zum Kalifat des Jacobus, Zschr. f. Rel.- u. Geistesgesch. 4 (1952) 193—214, bes. 200. 206. 212. Allgemein wird zugestanden, daß Hegesipps Angaben über Symeon und Judas vertrauenswürdiger sind als die z. T. gewiß legendarisch ausgestalteten über das Martyrium des Jakobus.

⁷⁸ Eus., H. e. II 23, 9. 10. 12. 14 (Schwartz II 1, 168. 170). Zweimal auch in dem indirekten Zitat III 11 (Schwartz II 1, 226. 228).

⁷⁹ Ebd. II 23, 15. 16. 17. 18 (Schwartz II 1, 170); vgl. auch II 23, 7. 10. 12 (Schwartz II 1, 166. 168).

⁸⁰ Ebd. IV 22, 4 (Schwartz II 1, 370).

genannt wurde⁸¹. Im einzelnen werden über ihn folgende Angaben gemacht: Er war der erste Bischof der Kirche von Jerusalem⁸², verschmähte, „schon von seiner Mutter Leib an heilig“, Wein und geistige Getränke, weigerte sich Fleisch zu essen und sein Haupthaar scheren zu lassen, durfte das jedem Laien verbotene Heiligtum des Tempels betreten, wo er unablässig betete usw.⁸³, und wurde vor der Belagerung Jerusalems durch Vespasian von den Juden getötet⁸⁴. Von diesem Martyrium berichtet auch Flavius Josephus, der Jakobus dabei „den Bruder Jesu, des sogenannten Christus“ nennt (Ant. 20, 9, 1 § 200). Die Ansicht, Hegesipp könne das Wort Bruder hier nur im eigentlichen Sinn gemeint haben, läßt unberücksichtigt, daß die Bezeichnung des Jakobus als Herrenbruder damals ja schon längst eingebürgert war (Gal 1, 19), von Hegesipp also nicht gut (noch weniger natürlich von Josephus) durch eine andere Verwandschaftsbezeichnung ersetzt werden konnte. Daß Hegesipp tatsächlich den Jakobus nicht für einen leiblichen Bruder Jesu gehalten hat, könnte durch die Wendung „von seiner Mutter Leib an“ angedeutet sein; denn hätte er den Jakobus für einen Sohn der Mutter Jesu gehalten, dann würde er diese Mutter vielleicht genannt haben. Wie er den Titel wirklich verstanden hat, wird sich im nächsten Absatz zeigen. Hegesipps Mitteilungen über die strenge Lebensweise des Jakobus und vor allem über sein Recht, das Heiligtum zu betreten, machen es sehr wahrscheinlich, daß dieser — wie Elisabeth Lk 1, 5 — aus einer priesterlichen oder levitischen Familie stammte⁸⁵. Dasselbe ist für Josés anzunehmen, der bei Hegesipp zwar nie erwähnt wird, in den Aufzählungen der Evangelien aber immer zusammen mit Jakobus, und zwar nach diesem, genannt wird (Mk 6, 3; 15, 40; Mt 13, 55; 27, 56), offenbar also dessen jüngerer Vollbruder war.

Symeon wird in den direkten Hegesippziten bei Eusebius dreimal mit Namen genannt, einmal als „Simon (Sohn) des Klopas“⁸⁶, einmal als „der Sohn eines Onkels des Herrn, der oben erwähnte Simon, Sohn des Klopas“⁸⁷, und fast genau so an einer dritten Stelle, die von der Wahl

⁸¹ Ebd. II 23, 5f. (Schwartz II 1, 166).

⁸² Ebd. II 23, 4 (Schwartz II 1, 166), vgl. IV 22, 4 (Schwartz II 1, 370).

⁸³ Ebd. II 23, 5f. (Schwartz II 1, 166).

⁸⁴ Ebd. II 23, 7—18 (Schwartz II 1, 166—170). Zur Beurteilung dieses teilweise wohl interpolierten Textes s. E. Schwartz, ZNW 4 (1903) 48—61.

⁸⁵ So auch Zahn a. a. O. 230f. sowie in seinem Lk-Kommentar S. 90 A. 11 (die durch Hegesipp aufgezeichnete Überlieferung von Jakobus als Inhaber priesterlicher Privilegien setze voraus, daß er „irgendwie auf priesterliche Abstammung Anspruch machen konnte, wozu ihm die davidische Herkunft keinerlei Recht gab“); Lagrange, Mc 89.

⁸⁶ H. e. III 32, 3 (Schwartz II 1, 268).

⁸⁷ Ebd. III 32, 6 (Schwartz II 1, 268. 270).

Symeons zum Nachfolger des Jakobus, des ersten Bischofs von Jerusalem, handelt und wegen ihrer entscheidenden Bedeutung wörtlich angeführt sei: „Nachdem Jakobus der Gerechte aus demselben Grund wie der Herr den Zeugentod erlitten hatte, wurde wiederum der Sohn eines Onkels desselben (= des Herrn; nicht: des Jakobus), Symeon, der (Sohn) des Klopas, als Bischof eingesetzt; ihm gaben alle den Vorzug, weil er ein zweiter Vetter des Herrn war“⁸⁸. Wie Eusebius unter Beru-

⁸⁸ Ebd. IV 22,4 (Schwartz II 1, 370): καὶ μετὰ τὸ μαρτυρῆσαι Ἰάκωβον τὸν δίκαιον, ὡς καὶ κύριος, ἐπὶ τῇ αὐτῇ λόγῳ, πάλιν ὁ ἐκ θεοῦ αὐτοῦ Συμεὼν ὁ τοῦ Κλωπᾶ καθίσταται ἐπίσκοπος, ὃν προσέθεντο πάντες, ὅντα ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δεύτερον. Seit Zahn a. a. O. 235—237 wird dieser Text vielfach ganz anders übersetzt, aber es dürfte außer Zweifel stehen, daß die oben gebotene Übersetzung rein philologisch die ungezwungenste, nächstliegende und daher doch wohl allein zulässige ist, vgl. J. Blinzler, Simon der Apostel, Simon der Herrenbruder u. Bischof Symeon von Jerusalem, Passauer Studien (Festschr. Bischof Simon K. Landersdorfer), Passau 1953, 25—55, spez. 43—45. Hier nur das Wichtigste: Zahn verbindet πάλιν mit καθίσταται ἐπίσκοπος und nimmt es in der Bedeutung „nunmehr“; ferner bezieht er das Pronomen αὐτοῦ nach ἐκ θεοῦ nicht auf Jesus, sondern auf Jakobus, und schließlich ergänzt er zu δεύτερον das Wort ἐπίσκοπον. Dann besagt der Text, daß nach dem Tode des Jakobus dessen Onkelsohn Symeon, der Sohn des Klopas, als Bischof eingesetzt wurde, den alle zum zweiten Bischof wählten, weil er ein Vetter des Herrn war. Nach dieser Auffassung waren Jakobus und Jesus leibliche Brüder, Symeon dagegen war als Sohn des Klopas, eines Bruders des heiligen Joseph, der Vetter von jenen beiden. Dagegen ist zu sagen: Kein unvoreingenommener Leser wird das Wort πάλιν zu dem entlegenen καθίσταται ziehen; die Aussage, daß nach dem Tode des Jakobus wiederum oder „nunmehr“ ein Bischof eingesetzt wurde, wäre ja fast eine Banalität. Das Wort gehört vielmehr, wie seine Stellung beweist, zu ὁ ἐκ θεοῦ αὐτοῦ und ist in dem üblichen Sinn von „wieder“ zu nehmen. Zahn wendet ein, so käme der „Unsinn“ heraus, daß zum zweitenmal der Onkelsohn des Jakobus oder der Vetter Jesu namens Symeon gewählt worden sei. Aber man braucht bloß eine einfache Ellipse anzunehmen, um diesem Unsinn zu entgehen. Hegesipp wollte offenkundig sagen, daß nach dem Tode des Jakobus wiederum ein Verwandter Jesu zum Bischof bestellt wurde. Er läßt aber den allgemeinen Begriff „ein Verwandter Jesu“ unausgedrückt, um gleich die besondere Art des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Symeon und Jesus anzugeben: „Es wurde wiederum (ein Verwandter des Herrn, nämlich) der Sohn eines Onkels von ihm, Symeon, eingesetzt“. So wird man sowohl der Stellung als auch der Bedeutung von πάλιν gerecht. Das Pronomen αὐτοῦ kann sich dann nicht auf Jakobus beziehen, sondern nur auf den kurz zuvor genannten κύριος. Die Bestätigung liefert eine andere Hegesippstelle, wo Symeon ausdrücklich als ὁ ἐκ θεοῦ τοῦ κυρίου bezeichnet wird (Eus., H. e. III 32, 6; Schwartz II 1, 270). Wäre Zahns Auslegung richtig, dann wäre auch unerfindlich, warum Hegesipp an unserer Stelle das Singularpronomen αὐτοῦ gebraucht statt des in diesem Fall allein passenden Plurals αὐτῶν. Das Wort δεύτερον schließlich wird jeder auf Grund seiner Stellung zu dem vorausgehenden Akkusativ ἀνεψιὸν ziehen. Zahn will es mit einem zu ergänzenden ἐπίσκοπον verbinden und beruft sich dabei auf Eus., H. e. III 22 (Schwartz II 1, 236), wo Symeon der zweite Bischof von Jerusalem genannt

fung auf Hegesipp feststellt, war Klopas ein Bruder des heiligen Joseph⁸⁹. Wenn Hegesipp den Symeon einen zweiten Vetter Jesu nennt, so bezeichnet er damit indirekt Jakobus als ersten Vetter Jesu⁹⁰. Damit ist

wird. Aber als zweiten Bischof konnte Eusebius (er allein spricht dort, nicht etwa Hegesipp) den Symeon immer bezeichnen, ob er unsere Stelle nun so oder so verstanden hat; denn als unmittelbarer Nachfolger des Jakobus, des ersten Bischofs von Jerusalem (H. e. II 1, 2; Schwartz II 1, 102, 104), war Symeon selbstverständlich der zweite. An unserer Stelle geht es aber nicht um die Frage, den wievielten Platz Symeon in der Reihe der Jerusalemer Bischöfe eingenommen hat, sondern darum, weshalb man gerade ihn, und zwar einstimmig, zum Nachfolger des Jakobus bestellt hat. Man hat sich für ihn deswegen entschieden, weil er ein zweiter Vetter des Herrn war. Es ist fast unbegreiflich, wie man die Übersetzung „zweiter Vetter“ eine *traduction tendancieuse* (Herrmann a. a. O. 390 A. 3) hat nennen können. Keinem auch nur einigermaßen philologisch geschulten Auge kann doch entgehen, daß die Worte ἀνεψιὸν τοῦ κυρίου δευτέρον eine Parallele bilden zu πάλιν ὁ ἐκ θείου αὐτοῦ: Mit δευτέρον wird das πάλιν aufgenommen, mit ἀνεψιὸν das ὁ ἐκ θείου und mit τοῦ κυρίου das αὐτοῦ. Damit erweist sich auch die Auslegung Kochs, Adhuc virgo, 16 f. als abwegig, der zwar die Zahn'sche Deutung von πάλιν und αὐτοῦ aufgibt, aber doch wie dieser zu δευτέρον ein ἐπίσκοπον ergänzen möchte. Nicht philologische Gründe sind es, die Zahn (und Koch) zur Ablehnung des „zweiten Vettters“ bestimmt haben, sondern die Überzeugung, daß Hegesipp den Jakobus für einen wirklichen Bruder des Herrn gehalten haben muß. Als Beweis dafür gilt die Tatsache, daß Jakobus von Hegesipp einmal „der Bruder des Herrn“ genannt wird. Aber gerade darum geht ja der ganze Streit, wie dieser Titel, den Jakobus, das bekannte und anerkannte Haupt der Jerusalemer Kirche, seit jeher führte (Gal 1, 19) und den ihm somit auch Hegesipp nicht gut vorenthalten konnte, nun wirklich gemeint war. Man kann doch diese strittige Frage nicht kurzweg in einem bestimmten Sinn beantworten und daraus dann das Recht ableiten, einen Text nicht so zu nehmen, wie er lautet. Zu den Bedenken Siefferts gegen die Übersetzung „zweiter Vetter“, die er „philologisch möglich“ (richtiger wäre: philologisch die zum mindesten nächstliegende) nennt, s. unten Anm. 98. — Die Worte πάλιν und δευτέρον werden übrigens von allen griechischen Hss. geboten, vgl. Blinzler a. a. O. 43 A. 64. — K. Adam, ThQs 119 (1938) 188 A. 1 hat gemeint, das Wort ἀνεψιός sei möglicherweise erst von Eusebius in den Bericht Hegesipps eingefügt worden, „da dieser als ehemaliger Jude in seiner aramäischen Muttersprache kein eigenes Wort zur Verfügung hatte, um das vetterliche Verhältnis genau zu bezeichnen“. Aber diese Vermutung ist grundlos, da Hegesipp sein Werk ja nicht aramäisch, sondern griechisch geschrieben hat, die griechische Vokabel also gekannt haben muß.

⁸⁹ H. e. III 11 (Schwartz II 1, 228).

⁹⁰ Treffend R. A. Lipsius, Die apokryphen Apostelgeschichten u. Apostellegenden, I Braunschweig 1883, 19 A. 2: „Die letzten Worte lassen verständigerweise nur den Sinn zu, daß hiernach Jakobus als ἀνεψιός τοῦ κυρίου πρῶτος bezeichnet werden soll.“ Ganz abwegig De la Garenne a. a. O. 63, der in dem „ersten Vetter des Herrn“ den Herrenbruder Judas sehen möchte, von dem im Zusammenhang doch überhaupt nicht die Rede ist. Gegen die Ansicht, daß schon Hegesipp wie später Hieronymus den Bischof Jakobus für einen Vetter Jesu gehalten habe, bringt Zahn a. a. O. 320 A. 3 zusammenfassend vier Argumente vor: Jene Ansicht beruhe „erstens auf einer un-

der Beweis erbracht, daß Hegesipp mit der Anwendung des Herrenbrudertitels auf Jakobus diesen nicht als wirklichen Bruder Jesu charakterisieren will, sondern den Ausdruck nur als herkömmlichen Titel verwendet. Zweitens ergibt sich aus dem angeführten Zeugnis, daß Symeon mit dem Herrenbruder Simon der Evangelien identisch sein muß. Denn wenn Symeon gerade wegen seiner Eigenschaft als zweiter Vetter des Herrn einstimmig zum Nachfolger des Herrenvetters Jakobus gewählt wurde, dann muß er, wie schon Jakobus, zu den vornehmsten und bekanntesten, also den allernächsten Herrenverwandten gehört haben, das heißt zu jener Gruppe, die im NT den Namen „Herrenbrüder“ führt. Da nun tatsächlich das NT einen „Herrenbruder“ Simon kennt, die Namen Simon und Symeon aber, wie sich nachweisen läßt⁹¹, für ein und dieselbe Person gebraucht worden sind, kann der Symeon Hegesipps kein

erträglichen Exegese“ von Eus. H. e. IV 22, 4; — wo die unerträgliche Exegese zu suchen ist, wurde oben Anm. 88 gezeigt. Sie sei „zweitens unverträglich damit, daß Hegesipp neben ‚Bruder‘ oder ‚Bruder des Fleische nach‘ die Verwandtschaftsbezeichnungen ‚Vetter‘ oder ‚Onkelsohn‘ oder ‚Enkel‘ zur Verfügung hat“; aber die letzteren Ausdrücke sind doch kein Beweis dafür, daß Hegesipp die Bezeichnung „Bruder des Herrn“, die er nur je einmal auf Jakobus und Judas anwendet, nicht als überkommene Titulatur gebraucht, vgl. auch Anm. 98. Drittens sei „undenkbar, daß Hegesipp, dessen Werk Clemens, Eusebius und Epiphanius fleißig gelesen haben, eine Ansicht vortragen haben sollte, von der sonst vor dem Jahre 383 keine Spur in der Literatur zu finden ist“; aber der Grund, warum Clemens und spätere Väter trotz ihrer Kenntnis Hegesipps den Jakobus nicht als Vetter Jesu erklären, liegt ganz eindeutig darin, daß sie sich die im 2. Jahrhundert aufgekommene Stiefbrüdertheorie zu eigen gemacht haben, wonach Jakobus eben kein Vetter, sondern ein Stiefbruder des Herrn gewesen sein soll. „Viertens aber hätte sich Hegesipp auf alle Fälle von der Ansicht des Hieronymus völlig ferngehalten; während Hegesipp den Bischof Jakobus von dem Apostelkreis ausschließt, macht Hieronymus ihn zu einem der zwölf Apostel, und während jener die Vetterschaft, die zwischen Simeon und Jesus besteht, durch Klopas, den Bruder Josephs, vermittelt sein läßt, ist nach Hieronymus die Vetterschaft zwischen Jakobus und Jesus durch die Mutter des Jakobus, die ‚Maria des Klopas‘ (Joh 19, 25) vermittelt“; aber so richtig diese Feststellung ist, so wenig folgt aus ihr, daß Hegesipp den Jakobus für einen wirklichen Bruder Jesu gehalten hat.

⁹¹ Der letzte der Makkabäer wird in 1 Makk regelmäßig Simon, einmal jedoch (2, 65) Symeon genannt. Simon (Petrus) Mk 1, 16 usw. heißt in Apg 15, 14 und 2 Petr 1, 1 Symeon. Der von Josephus in Bell. 4, 3, 9 § 159 erwähnte Gamalielssohn Symeon erscheint in der Vita 38, 190—194; 39, 195—197; 44, 216; 60, 309 als Simon. In manchen Eusebius-Hss wird für den Symeon Hegesipps die Form Simon gebraucht, eine Lesart, die in den Hegesippziten von Zahn nie, von Schwartz und Preuschen jedoch zweimal (III 32, 3. 6; die einzige Ausnahme ist IV 22, 4) aufgenommen wird. Vgl. noch die Chronik des Eusebius (ad annum 61 p. Chr.; ed. Helm I, 1913, 183): *Symeon qui et Simon*, sowie Origenes, Comm. ser. in Mt 126 (Klostermann-Benz XI, 1933, 264): *... ut et Simon dicatur et Simeon, quoniam disdem ipsi litteris scribunt Hebraei et Simeonis nomen et Simonis*.

anderer sein als der Simon von Mk 6, 3⁹². Der Herrenbruder Simon der Evangelien war also in Wahrheit ein Vetter Jesu und dies insofern, als sein Vater Klopas ein Bruder Josephs, des gesetzlichen Vaters Jesu war. Auch der Herrenbruder Jakobus des NT war ein Vetter Jesu, aber dieses Verwandtschaftsverhältnis war offenbar anders vermittelt als das Simons. Simon und Jakobus können nicht gut Vollbrüder gewesen sein; denn sonst hätte Hegesipp den Symeon einfach nach seinem Bruder, nicht nach seinem Vater Klopas näher bestimmt. Jakobus war also zwar ein Vetter Jesu, nicht aber ein Sohn des Klopas. Während Jakobus anscheinend priesterlicher oder levitischer Abkunft war (siehe oben S. 233), gehört Simon zum Geschlechte Davids. Das bezeugt wiederum Hegesipp durch die Mitteilung, Symeon sei im Alter von 120 Jahren unter der Regierung des Kaisers Trajan als Davidsabkömmling und Christ angezeigt, vor das Gericht des Statthalters Attikus gebracht und gekreuzigt worden⁹³. Daviddide kann Simon nur durch seinen Vater Klopas, den Bruder des heiligen Joseph, gewesen sein; Hegesipp stimmt hier also mit den Evangelien zusammen, denen zufolge Joseph dem Geschlechte Davids angehörte (Mt 1, 16.20; Lk 1, 27; 2, 4). Schließlich läßt Hegesipp auch noch die Geburtszeit Simons erkennen. Die Hinrichtung durch Attikus ist höchstwahrscheinlich im Jahre 107 n. Chr. erfolgt⁹⁴. Da Simon zu diesem Zeitpunkt ein Alter von 120 Jahren erreicht hatte, fällt seine Geburt in die Zeit um 14 v. Chr.⁹⁵, ein neuer Beweis, daß seine Mutter nicht mit der Mutter Jesu identisch sein kann, da Jesus, geboren um 7 v. Chr., ihr Erstgeborener war.

⁹² Auch nach dem Erscheinen der Untersuchung Zahns hat es nicht an protestantischen Forschern gefehlt, die mehr oder weniger bestimmt für diese Gleichsetzung eingetreten sind. Klostermann, Mk 45 hält sie mindestens für diskutabel (er bemerkt zu dem Namen in Mk 6, 3 lediglich: „Simon, der zweite Bischof von Jerusalem?“); Reicke, SBU II 1123 nennt sie „möglich“; F. Hauck, Das Evangelium des Markus, Lpz. 1931, 73, schreibt: „Simon ist vermutlich derselbe wie der spätere zweite Bischof von Jerusalem.“ Ohne Einschränkung sprechen sich für die Identität aus Weiß-Bousset a. a. O. 125 (der Herrenbruder „Simon war der zweite Bischof von Jerusalem“) und Prentice a. a. O. 149 f. — Man wird fragen, warum sich diese Gleichsetzung im christlichen Altertum nur selten findet (zu den spärlichen Belegen siehe Blinzler a. a. O. 52 A. 89). Der Grund ist darin zu sehen, daß sich gegen Ende des 2. Jahrhunderts die Stiefbrüdertheorie durchgesetzt hat. Wer sie vertrat, betrachtete den Herrenbruder Simon als einen Sohn Josephs aus dessen erster Ehe, konnte ihn also nicht mit Symeon gleichsetzen, der nach Hegesipps ausdrücklicher und wiederholter Versicherung ein Sohn des Klopas war.

⁹³ Eus., H. e. III 32, 6 (Schwartz II 1, 270); kürzer III 32, 3 (Schwartz II 1, 268).

⁹⁴ Siehe Blinzler a. a. O. 47 f.

⁹⁵ Dieser Ansatz wäre selbst dann nicht unbedingt hinfällig, wenn Hegesipps Angabe über das ungewöhnlich hohe Alter Symeons als unrichtig erwiesen werden könnte, s. Blinzler a. a. O. 48.

Nach Hegesipp wurden gegen Ende der Regierung Domitians (um 95 n. Chr.) zwei Enkel des Judas, der „sein (= Jesu) Bruder dem Fleische nach genannt wurde“, als Verwandte des Herrn und Nachkommen Davids angeklagt und nach Rom zitiert, jedoch als ungefährlich freigelassen; sie sollen bis Trajan gelebt haben, nachdem sie führende Stellungen in der Kirche eingenommen hatten⁹⁶. Die Zugehörigkeit dieses Judas zum Herrenbrüderkreis der Evangelien ergibt sich aus der Bezeichnung „sein Bruder dem Fleische nach“; mit der letzteren Wendung soll übrigens nicht gesagt sein, daß er ein wirklicher Bruder Jesu war, sondern nur, daß er nicht lediglich dessen Bruder im geistigen Sinne war⁹⁷, wie die Apostel und Jünger (vgl. Mt 28, 10; Joh 20, 17). Judas war sicher ein Vollbruder Simons, also wie dieser ein Sohn des Klopas⁹⁸.

⁹⁶ Eus., H. e. III 20, 1—6 (Schwartz II 1, 232, 234).

⁹⁷ Das ersieht man aus Eus., H. e. III 11 (Schwartz II 1, 226), wo Eusebius die Überlieferung (λόγος κατέχει, dazu s. Zahn a. a. O. 238) wiedergibt, daß die Überlebenden der Apostel und der Herrenjünger von allen Seiten an einem Ort „mit den zum Geschlecht des Herrn dem Fleische nach Gehörenden“ zusammengekommen seien, um den Nachfolger des Jakobus zu wählen (ἀμα τοῖς πρὸς γένους κατὰ σάρκα τοῦ κυρίου). Durch die Bezeichnung γένος κατὰ σάρκα wird hier die natürliche Verwandtschaft Jesu vom γένος des Herrn κατὰ πνεῦμα, das die Christuskgläubigen darstellen, unterschieden.

⁹⁸ Sieffert, RE VII 575 hebt als bemerkenswert hervor, daß „Hegesipp den Jakobus und Judas niemals Söhne des Klopas, sondern immer nur Brüder des Herrn, den Symeon aber andererseits niemals Bruder des Herrn, sondern lediglich Sohn des Klopas und Vetter des Herrn nennt“. Daraus folgert er, daß in dem Hegesippzeugnis bei Eus., H. e. IV 22, 4 Jakobus nicht als Vetter Jesu aufgefaßt sein könne. Diesem Einwand ist entgegenzuhalten: 1. Jakobus heißt bei Hegesipp deswegen nicht Sohn des Klopas, weil er eben kein Klopassohn gewesen sein wird. 2. Daß Hegesipp den Judas niemals einen Klopassohn nennt, ist nicht weiter auffallend, weil er Judas ja nur an einer einzigen Stelle erwähnt und dabei gar nicht von ihm, sondern von seinen Enkeln handelt. Immerhin stellt er den Judas durch die Angabe, daß er Davidide war, neben den Davididen Symeon. 3. Wenn Hegesipp für Jakobus und Judas je einmal den Ausdruck „Bruder des Herrn“ gebraucht, dann charakterisiert er die beiden als zum Herrenbrüderkreis des NT gehörend, gibt aber damit keine Auskunft über den Sinn dieser Bezeichnung. 4. Das einzige, was auffallen könnte, ist die Tatsache, daß Symeon im Gegensatz zu Jakobus und Judas nirgends ausdrücklich als Bruder des Herrn, sondern durchgängig als Klopassohn bezeichnet wird. Der Grund, warum Hegesipp bei Symeon und nur bei ihm statt des allgemeinen und unbestimmten Titels „Bruder des Herrn“ dessen Erklärung bringt, indem er das Verwandtschaftsverhältnis mit Jesus genau umschreibt (durch Nennung des Namens seines Vaters und durch die Angabe, wie dieser mit Joseph verwandt war), liegt offenbar in der Verschiedenartigkeit seines Quellenmaterials. Von Jakobus (gestorben 62 n. Chr.) und Judas (gestorben spätestens bald nach 70) standen Hegesipp, was nicht überraschen kann, detaillierte Angaben über ihre Familienverhältnisse nicht zur Verfügung. Anders dagegen verhielt es sich mit Symeon (gestorben 107 n. Chr., jedenfalls unter Trajan), der fast noch zu der Zeit lebte, in der Hegesips eigene Lebenserinnerungen (vgl. dazu J. Weiß, Urchrist. 558) einsetzen.

Dafür spricht sowohl seine von Hegesipp bezeugte Davidsabstammung als auch der Umstand, daß die beiden in den Listen Mk 6, 3 und Mt 13, 55 nebeneinander erscheinen. Es fehlt nicht an Indizien, daß auch Judas vor Jesus geboren wurde⁹⁹. Als nämlich die Judasenkel angeklagt wurden, waren ihr Großvater und ihr Vater nicht mehr am Leben (weil diese sonst gleichfalls angeklagt worden wären); darüber hinaus erscheinen die Enkel im Bericht Hegesipps „wenn nicht als schon bejahrtere, so doch als gereifte Männer“¹⁰⁰. Da Judas mehrere Jahrzehnte vor seinem Bruder Simon gestorben ist, offenbar eines natürlichen Todes, und sein Name in der ältesten Aufzählung Mk 6, 3 dem seines Bruders vorangeht, wird er älter als dieser gewesen, d. h. vor 14 v. Chr. geboren sein (erst Mt 13, 55 stellt die Namen um, vielleicht deswegen, weil Simon, der Nachfolger des Jakobus auf dem Bischofsstuhl von Jerusalem, zur Zeit der Abfassung des Mt-Evangeliums der berühmtere der beiden war).

Das aus dem NT gewonnene Ergebnis, daß Jakobus und Joses Söhne einer von der Herrenmutter verschiedenen Maria waren, wird demnach durch Hegesipp bestätigt und weitergeführt; bestätigt, insofern er den Jakobus einen Vetter des Herrn nennt; weitergeführt, insofern er die Abstammung des Jakobus aus priesterlichem Geschlecht (die durch seinen Vater vermittelt sein müßte) sehr wahrscheinlich macht. Außerdem bezeugt Hegesipp, daß Judas und Simon Söhne eines Davididen waren. Als Vater Simons wird der Davidide Klopas, der Bruder des heiligen Joseph, ausdrücklich genannt, er wird daher auch als Vater des Davididen Judas, zumal dieser in den Evangelien mit Simon ein Paar bildet, zu gelten haben. Schließlich liefert Hegesipp noch wichtige Anhaltspunkte dafür, daß die oben aus den Evangelien gezogene Schlußfolgerung auf die Seniorität der Herrenbrüder gegenüber Jesus richtig ist: Simon und Judas sind, wie Hegesipp im einen Fall direkt, im anderen indirekt bezeugt, vor Jesus geboren; erst recht ist das von Jakobus und Joses anzunehmen, da diese in den Herrenbrüderlisten der Evangelien noch vor jenen genannt werden. Der Herrenbrudernamen ist, wie Hegesipp in einer Äußerung über Jakobus und Simon klar erkennen läßt, darin begründet, daß diese Vettern Jesu waren. Vetter Jesu war Simon (und mit ihm sein Bruder Judas) über seinen Vater Klopas, einen Bruder des heiligen Joseph. Für Jakobus (und Joses) läßt sich jedoch nur das Daß, nicht aber auch das Wie dieses Vetternverhältnisses zu Jesus sicherstellen. Hier setzen jene verschiedenen Hypothesen ein, die in der Diskussion der Vergangenheit eine so große Rolle gespielt und eine Lösung des Herrenbrüderproblems oft mehr erschwert als gefördert haben.

⁹⁹ Ähnlich schon Ch. Bigg, *Epistles of St. Peter and St. Jude*, ²Edinburgh 1910, 318.

¹⁰⁰ F. W. Maier, *Der Judasbrief*, Freib. 1906, 97.

Hypothetisches

Eine Handhabe zur Näherbestimmung des Verwandtschaftsverhältnisses zwischen Jakobus und Jesus glaubte man oft in Joh 19, 25 zu haben, wo neben anderen Passionszeuginnen genannt wird „die Schwester seiner Mutter, Maria, die des Klopas“. Aus dieser Stelle ist jedoch für unsere Frage nichts Sicheres zu gewinnen, da unklar und in der Exegese immer noch umstritten ist, 1) ob die beiden zitierten Bezeichnungen von einer¹⁰¹ oder von zwei Frauen¹⁰² handeln, 2) ob „Maria, die des Klopas“ mit Maria, der Mutter des Jakobus und Joses Mk 15, 40 gleichgesetzt werden darf¹⁰³, 3) wie die Genitivverbindung „die des Klopas“ gemeint ist (Frau, Tochter, Mutter, Schwester des Klopas?)¹⁰⁴, und 4) ob das Wort „Schwester“ (seiner Mutter) im nächstliegenden (Vollschwester¹⁰⁵, Stief-

¹⁰¹ Dabei wird „Maria, die des Klopas“ als Apposition zu „die Schwester seiner Mutter“ verstanden; so mit der sahidischen Übersetzung, der Philoxeniana und der Harclensis z. B. Sickenberger, Meinertz, F. W. Maier, Botz, H. J. Holtzmann, Ed. Meyer u. a.

¹⁰² Nach dieser Deutung nennt Joh zuerst eine namenlose Schwester der Mutter Jesu und dann die von ihr verschiedene „Maria, die des Klopas“; so mit der Peschitta und der äthiopischen Übersetzung Belser, Lagrange, Wikenhauser, W. Bauer, Zahn, A. Meyer, Büchsel, Bultmann u. a. — O. Holtzmann, Das NT II, Gießen 1926, 1048 sieht im ganzen Vers nur zwei Frauen genannt: 1. Jesu Mutter Maria, die eine Tochter des Klopas war, 2. Maria von Magdala, die eine Schwester der Mutter Jesu war.

¹⁰³ Man könnte dafür vorbringen: Beide führen den (damals freilich ziemlich häufigen) Namen Maria; von jeder wird berichtet, daß sie sich auf Golgotha eingefunden hat; jede steht irgendwie in Beziehung zu den Herrenbrüdern: Die synoptische Maria war Mutter des Jakobus und Joses, die johanneische war die Frau (oder sonstwie Verwandte) des Klopas, des Vaters der Herrenbrüder Judas und Simon. Gegen die Gleichsetzung könnte vorgebracht werden: Der Kreuzigung wohnten „viele“ (Mk 15, 41; Mt 27, 55) Jüngerinnen bei; man hat keine Gewähr dafür, daß Mk aus dieser großen Zahl den gleichen Personenkreis herausgreift wie Joh. Tatsächlich nennt Joh im Unterschied zu Mk die Salome nicht, wie umgekehrt Mk die bei Joh genannte Mutter Jesu unerwähnt läßt. Sicher gemeinsam ist beiden Aufzählungen nur der Name der Maria v. Magdala. Außerdem fällt die Szene bei Joh zeitlich und örtlich nicht genau mit der bei Mk zusammen: Bei Mk ist Jesus bereits verschieden und stehen die Frauen fern vom Kreuze; bei Joh 19, 25 dagegen ist Jesus noch bei Bewußtsein und stehen die Frauen unmittelbar am Kreuze.

¹⁰⁴ Vgl. Blaß-Debrunner § 162, 4. Seit Eusebius versteht man den Genitiv gewöhnlich im Sinne von „Frau des Klopas“, was in der Tat am nächsten liegen wird (Mt 1, 6); für „Tochter“ mit der sahidischen Übersetzung Keim; für „Mutter“ Ewald, für „Schwester“ Calmes.

¹⁰⁵ In diesem Fall wäre die Namensgleichheit der Schwestern auffällig; vgl. dazu Blinzler a. a. O. 53 A. 91.

schwester¹⁰⁶) oder entfernteren Sinn (Base; Schwägerin¹⁰⁷?) gebraucht ist. Auch der Versuch, auf dem Weg über die Identifikation des Jakobus und anderer Herrenbrüder mit gleichnamigen Aposteln zu einem bestimmteren Ergebnis zu gelangen, hat nicht zu überzeugen vermocht. J. Sickenberger, der noch für diese Hypothese eingetreten ist, hat ihr folgende Form gegeben¹⁰⁸: Der Herrenbruder Jakobus wird Gal 1, 19 zu den Aposteln gerechnet, ist also identisch mit dem Apostel Jakobus, dessen Vater Alphäus hieß (Mk 3, 18), was nur eine andere Form des Namens Klopas sein dürfte. Außerdem sind die in den Apostelverzeichnissen nach Jakobus Alphäi genannten Jünger Judas (Thaddäus) und Simon mit den in Mk 6, 3 an dritter und vierter Stelle aufgeführten Herrenbrüdern gleichzusetzen; „sonst kämen ja in seltsamster Duplizität in der letzten Tetrade der ntl. Apostelverzeichnisse wie bei den vier bekannten Herrenbrüdern die Namen Jakobus, Judas (Thaddäus) und Simon vor, was noch befremdlicher würde, wenn auch die Apostel Jakobus und Judas Brüder sind (Ἰουδᾶς Ἰακώβου Lk 6, 16; Apg 1, 13)“¹⁰⁹ Demnach waren drei der Herrenbrüder Apostel, ihre Eltern hießen Klopas = Alphäus und Maria. Gegen diese Hypothese müssen folgende Bedenken erhoben werden: 1) Die Gleichsetzung des Alphäus mit Klopas ist äußerst fragwürdig, da beide Namen höchstwahrscheinlich auf zwei verschiedene semitische Namen zurückgehen, so daß also weder verschiedene Transkription desselben semitischen Namens noch „Wechselnamigkeit“ (wie bei Jesus-Jason usw.) vorliegen kann¹¹⁰. 2) Gal 1, 19 ist als Beweis für die Apostolizität des Herrenbruders Jakobus unbrauchbar, da neben der Übersetzung „außer“ auch die Übersetzung „sondern“ möglich ist¹¹¹. 3) Mk 3, 31–35 wird zwischen den Herrenbrüdern und den bei Jesus befindlichen Jüngern, zu denen nach 3, 13–19 vor allem die Zwölf zu rechnen sind, unterschieden. Man kann zwar einwenden¹¹², daß die

¹⁰⁶ Diese Bedeutung zieht z. B. auch A. Meyer a. a. O. 108 in Betracht.

¹⁰⁷ So E. F. Sutcliffe, *Our Lady's Sister*, *Clergy Review* 23 (1943) 394–398: *Sister-in-law*. Auch J. Sickenberger, *Leben Jesu*, Münster 1932, § 28 u. § 260, und Botz a. a. O. 72 f. rechnen mit der Bedeutung „Schwägerin“. Aber kann ἀδελφή „Schwägerin“ bedeuten? Vgl. den oben S. 134 genannten Beleg für ἀδελφός zur Bezeichnung des Schwagers, außerdem Merx a. a. O. II 1, S. 432 f.

¹⁰⁸ *LexThK* II (1931) 580–582. Ähnlich Van der Mensbrugghe a. a. O. 492. Nach Botz a. a. O. 57–78 waren Jakobus und Judas sicher, Simon vielleicht Apostel.

¹⁰⁹ A. a. O. 581.

¹¹⁰ Vgl. Lagrange a. a. O. 67. 93; außerdem d. Artikel „Alphaios“ im *LexThK* I³ (1957) 366.

¹¹¹ Siehe H. Koch, *Zur Jakobusfrage* Gal 1, 19, *ZNW* 33 (1934) 204–209; J. B. Colon, *Dict. Theol. Cath.* VIII (1924) 273; H. Schlier, *Der Brief an die Galater*, Gött. 1949, 31.

¹¹² Das tut z. B. Botz a. a. O. 84.

Perikopen bei Mk nicht immer chronologisch angeordnet sind und somit die Möglichkeit besteht, daß die Szene 3, 31—35 geschichtlich vor die Apostelwahl gehört. Aber soviel ist diesen Texten jedenfalls zu entnehmen, daß Markus selbst¹¹³ die Herrenbrüder nicht zu den Aposteln rechnet. 4) Nach Joh 7, 5 haben „nicht einmal seine Brüder an ihn geglaubt“. Zur Zeit von Joh 7 waren die Zwölf längst ausgewählt (vgl. 6, 70). Wenn „die“ Herrenbrüder — dürfte der Evangelist nur an einen Teil von ihnen (oder gar nur an einen einzigen), hätte er das gewiß zum Ausdruck gebracht und unschwer zum Ausdruck bringen können — damals nicht an Jesus glaubten, können sie bzw. drei von ihnen nicht zum Zwölferkreis gehört haben. Die Bemerkung des Evangelisten nicht von Unglauben, sondern von einem unvollkommenen Glauben zu verstehen¹¹⁴, ist unmöglich, da Joh kurz zuvor erzählt, daß die Zwölf durch den Mund des Petrus in feierlicher Form ihren Glauben an Jesus als den Heiligen Gottes bekannt haben (6, 68f); auch die sonstigen Aussagen des Joh über Glauben bzw. Nichtglauben schließen diese Deutung aus (vgl. 1, 50; 2, 11.23; 4, 39.41f; 7, 31; 8, 30f; 9, 18 usw.). 5) Damit stimmen Apg 1, 14 und 1 Kor 9, 5 zusammen, wo die Brüder Jesu neben den Aposteln eigens genannt werden. 6) In Lk 6, 16 (Ἰούδας Ἰακώβου) kann der Genitiv nicht anders gemeint sein als der in dem vorausgehenden Vers vorkommende Genitiv Ἀλφαίου (6, 15), der unbestritten „Sohn des Alphäus“ bedeutet; zudem pflegt Lukas sonst das Bruderverhältnis nicht durch den Genitiv, sondern durch die Beifügung von ἀδελφός auszudrücken, s. 3, 1; 6, 14; Apg 12, 2. 7) Die Tatsache, daß drei Apostel den gleichen Namen führen wie Herrenbrüder, kann bei der Häufigkeit dieser Namen¹¹⁵ nicht besonders auffällig genannt werden.

Gewiß wird der Joh 19, 25 erwähnte Klopas identisch sein mit dem gleichnamigen Vater Simons und Bruder des heiligen Joseph bei Hege-sipp. Aber da eine Auswertung jener Stelle für die Näherbestimmung des zwischen Jesus und den Herrenbrüdern bestehenden Verwandtschafts-verhältnisses¹¹⁶ nur mit Hilfe einer ganzen Reihe von unbewiesenen Annahmen und Voraussetzungen möglich wäre, empfiehlt es sich nicht, eine Lösung der Herrenbrüderfrage durch solche Hypothesen zu belasten. Es

¹¹³ Und mit ihm natürlich auch die beiden anderen Synoptiker

¹¹⁴ So mit ausführlicher Begründung zuletzt wieder Botz a. a. O. 79—82; aber er schenkt dem Bekenntnis Joh 6, 69 („Wir haben geglaubt und erkannt...“) zu wenig Beachtung.

¹¹⁵ S. oben Anm. 64. Zur Erklärung der Tatsache, daß in den ntl Apostel-katalogen Jakobus, Simon und Judas immer nebeneinanderstehen, vgl. Blinzler a. a. O. 50. A. 85.

¹¹⁶ Ein Versuch dieser Art bei Blinzler a. a. O. 53 f.

genügt, daß auf die eigentliche Kernfrage „leibliche Brüder oder entferntere Verwandte?“ eine hinreichend bestimmte Antwort gegeben werden kann.

Ergebnis

Die sogenannten Brüder und Schwestern Jesu waren Vettern und Basen Jesu. Bei Simon und Judas ging das Verwandtschaftsverhältnis zu Jesus über ihren Vater Klopas, der ein Bruder des heiligen Joseph und wie dieser Davidide war; der Name ihrer Mutter ist unbekannt. Die Mutter der Herrenbrüder Jakobus und Joses war eine von der Herrenmutter verschiedene Maria; über den Vater der beiden läßt sich nur mit hoher Wahrscheinlichkeit sagen, daß er priesterlicher oder levitischer Herkunft, nicht aber, ob er ein Bruder Josephs oder — was wohl eher in Frage kommt — Marias¹¹⁷ war. Wie aus dem Schweigen der Evangelien über Joseph von Lk 2 an erschlossen werden kann, ist Jesu Nährvater früh gestorben. Nach seinem Tod wird sich die heilige Jungfrau mit ihrem Kinde dem Haushalt ihres (ihrer?) nächsten Verwandten angeschlossen haben. Die gemeinsam mit Jesus aufwachsenden Kinder aus dieser Familie (diesen Familien?) wurden von der Bevölkerung als seine Brüder und Schwestern bezeichnet, weil es im Aramäischen keine andere Kurzbezeichnung dafür gab. Die Urkirche hat die Bezeichnung übernommen und auch im Griechischen beibehalten, um die inzwischen zu angesehenen Mitgliedern der Kirche gewordenen Verwandten des Herrn dadurch auszuzeichnen.

Die Stellung der alten Kirche

Wenn dieses Ergebnis richtig sein soll, wie ist es dann aber zu erklären, daß die altchristlichen Schriftsteller so oft und so lange ganz andere Auffassungen über die Herrenbrüder vertreten haben? Hugo Koch¹¹⁸ glaubt aus den altkirchlichen Zeugnissen den Schluß ziehen zu können, daß die Herrenbrüder von Anfang an als leibliche Brüder Jesu angesehen worden sind. Aber seine Konstruktion scheitert an der Tatsache, daß der erste Kirchenschriftsteller, der in nachapostolischer Zeit *expressis verbis* auf die Herrenbrüder zu sprechen kommt, diese, jedenfalls einen Teil von ihnen, als Vettern Jesu erklärt. Die Entwicklung ist, soweit wir sehen, etwa folgendermaßen verlaufen: In der apostolischen Zeit, solange die nächsten Verwandten Jesu noch am Leben waren, konnte durch die Bezeichnung dieser Personen als „Brüder Jesu“ keinerlei Miß-

¹¹⁷ Man wird in diesem Zusammenhang daran erinnern müssen, daß Elisabeth, die *συγγενίς* Marias (Lk 1, 36), aus priesterlichem Stamme war (Lk 1, 5). Daß Maria Priestertochter gewesen ist, behauptet Zahn, Lc 89 f., mit beachtenswerter Begründung.

¹¹⁸ Virgo Eva — Virgo Maria 60—91; 113 f.

verständnis heraufbeschworen werden, da man über den wirklichen Verwandtschaftsgrad allgemein im Bilde war. In dieser Situation sind die Bücher des Neuen Testamentes geschrieben worden, die sich daher unbefangen und ohne nähere Erläuterung des Titels bedienen. Aber noch im 2. Jahrhundert verrät Hegesipp, der zu alten palästinischen Traditionen Zugang hatte, Kenntnis davon, daß die als „Herrenbrüder“ bezeichneten Personen in Wahrheit nur Vettern Jesu waren. Mit zunehmendem zeitlichem und örtlichem Abstand vom apostolisch-palästinischen Traditionskreis ist die Kenntnis dieser Zusammenhänge natürlich mehr und mehr verlorengegangen. Nun aber stießen die Leser des Neuen Testamentes immer wieder auf den Ausdruck „Brüder Jesu“. Man konnte also nicht umhin, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, was diese Bezeichnung besagen solle. Da das griechische Wort ἀδελφός — und Analoges gilt von dem Wort, das die alten Übersetzungen jeweils dafür gebrauchten — regelmäßig leiblicher Bruder bedeutet, war es das Nächstliegende, die Bezeichnung in diesem Sinne zu verstehen. Es ist daher nicht zu verwundern, daß sich da und dort, erstmals gegen 200 n. Chr., diese Deutung des Ausdrucks findet, so bei Tertullian¹¹⁹ und, wie Klemens von Alexandrien erkennen läßt¹²⁰, bei der breiten Masse des Volkes. Ein anderer Teil lehnte jedoch diese Auslegung ab und erklärte die Brüder Jesu für dessen Stiefbrüder, näherhin für Kinder Josephs aus erster Ehe. Diese vielleicht schon im Petrus-evangelium¹²¹, sicher im Protevangelium Jacobi¹²² vertretene, also um die Mitte des 2. Jahrhunderts aufkommende Meinung hat in der Folgezeit eine Vielzahl von Anhängern gefunden, zu

¹¹⁹ Am deutlichsten in Adv. Marc. 4, 19 (Kroymann III 1906, 483). Hier wird auch sichtbar, was ihn an leiblichen Brüdern Jesu festhalten ließ: es war seine antignostische Tendenz, wie K. Adam, ThQs 119 (1938) 181 gut hervorgehoben hat; vgl. auch Lagrange, Mc 87: *Pour prouver l'humanité du Sauveur, Tertullien prend 'frères' dans le sens naturel qui va le mieux à sa these*. Ob Koch im Recht ist, wenn er a. a. O. 17—60 in einer schon überscharfsinnig anmutenden Interpretation gewisser Aussagen des Irenäus diesen zu einem Vorläufer Tertullians macht, ist recht zweifelhaft; vgl. dazu Adam a. a. O. 174—177 und F. X. Steinmetzer, ThRv 37 (1938) 185, der zu Kochs Irenäus-Interpretation bemerkt: „Aus den Vergleichen zwischen Eva und Maria folgt doch nichts, denn jeder Vergleich — auch die Rekapitulation des Irenäus ist ein solcher — hinkt. Hier aber werden die Vergleiche wie die Paragraphen eines Strafgesetzbuches gedehnt und gestreckt.“

¹²⁰ Strom. VII 93, 7 (Stählin III 1909, 66). Klemens handelt hier genau gesehen nicht von Bestreibern der *virginitas post partum*, sondern nur der *virginitas in partu*. Aber es ist zu vermuten, daß die Leugner der letzteren auch von der ersteren nichts wußten.

¹²¹ Origenes, Comm. in Matth. X 17 (Klostermann-Benz X 1935, 21) sagt, diese Meinung sei schon im Petrus-evangelium oder im Buch des Jakobus ausgesprochen; s. dazu Th. Zahn, Das Evangelium des Petrus, Lpz. 1893, 3f.

¹²² Protevangelium Jacobi 8, 3; 9, 2; 17, 1f.; 18, 1 (G. Rauschen, Floril. patr. III 2, Bonnae 1914, 66. 67. 75, 76).

denen Klemens von Alexandrien¹²³, Origenes¹²⁴, Epiphanius¹²⁵, Ephräm d. Syrer¹²⁶ u. a. gehören. Sie entschieden sich für diese Deutung nicht auf Grund einer Überlieferung, sondern weil sie, wie Origenes mitteilt, „die jungfräuliche Würde Mariens bis zum Ende wahren wollten“¹²⁷. Warum legten diese Kreise auf Mariens beständige Jungfräulichkeit so großen Wert? Man gibt darauf heute gewöhnlich zur Antwort, daß sie in gnostisch-asketischen Anschauungen befangen waren. Aber es ist sehr die Frage, ob man sich mit dieser Antwort begnügen und die Möglichkeit ganz ausschalten darf, daß zu jener Zeit noch eine leise Erinnerung daran lebendig war, daß Maria außer Jesus keine weiteren Kinder geboren hatte. Als gegen Ende des 4. Jahrhunderts Helvidius, wiederum nicht etwa auf Grund einer alten Tradition, sondern auf Grund einer bestimmten und im entscheidenden Punkt sicher falschen Exegese neutestamentlicher Texte, die Herrenbrüder als wirkliche Brüder Jesu zu erweisen versuchte¹²⁸, griff Hieronymus mit der ihm eigenen Tatkraft

¹²³ Dazu s. Th. Zahn, Forschungen z. Gesch. d. ntl. Kanons u. d. altkirchl. Literatur III, Lpz. 1884, 83.

¹²⁴ Comm. in Matth. X 17 (Klostermann-Benz X, 21 f.) u. ö.

¹²⁵ Panarion 78, 7 f. (Holl III 1933, 456—495) u. ö.

¹²⁶ Siehe J. R. Harris, Four Lectures on the Western Text, London 1894, 37.

¹²⁷ Comm. in Matth. X 17 (Klostermann-Benz X, 21): τὸ ἀξίωμα τῆς Μαρίας ἐν παρθενίᾳ τηρεῖν μέχρι τέλους βούλονται.

¹²⁸ Die Schrift des Helvidius war veranlaßt durch die Schrift eines gewissen Craterius, der in seinem Eifer, die Jungfräulichkeit Marias zu sichern, so weit gegangen war, ihre Verlobung mit Joseph zu bestreiten (Hieronymus, Adv. Helvid. 3; 16). Wie es in der Polemik gern zu geschehen pflegt, verließ Helvidius nun auch seinerseits den Boden der herrschenden Lehre, indem er zu beweisen versuchte, daß Maria und Joseph eine wirkliche Ehe geführt hätten. Zu diesem Zweck trug er zunächst aus dem NT alles zusammen, was in diesem Sinn verstanden werden konnte, d. h. die Stellen Mt 1,18 (antequam convenirent), 1,25 (donec), Lk 2,7 (primogenitus) und die Texte, die von Brüdern Jesu sprechen (Adv. Helv. 3-11); den entscheidenden Beweis, daß die Herrenbrüder Söhne Marias waren, lieferte ihm Mt 26,56 Par., da er die dort genannten zwei Männer (richtig) mit dem ersten Herrenbruderpaar und ihre Mutter Maria (irrigerweise, s. oben Anm. 60) mit der Mutter Jesu gleichsetzte (Adv. Helv. 12). Im zweiten Teil seiner Schrift stellte er in einem Vergleich das eheliche Leben als das bessere dem jungfräulichen gegenüber (Adv. Helv. 18). Auf frühere Vertreter seiner Ansicht berief er sich anscheinend am Schluß des exegetischen Teils (Adv. Helv. 17), und zwar nannte er nur Tertullian und Victorinus von Pettau, ersteren zu Recht, letzteren zu Unrecht, da dieser, wie Hieronymus glaubwürdig versichert, nur — dem Sprachgebrauch der Evangelien folgend — von Brüdern des Herrn, nicht von Söhnen Marias gesprochen hat (die Bezweiflung dieser Hieronymus-Angabe durch Zahn, Forsch. VI 319 und Koch, Virgo Eva-Virgo Maria 83 ist unbegründet, da sich Hieronymus, der mit einer Entgegnung des Helvidius rechnete — Adv. Helv. 22 —, eine solche Blöße gewiß nicht gegeben hätte). Die Basis der helvidianischen Beweisführung ist also nicht die Tradition, sondern seine Schriftdeutung.

und Gründlichkeit das Problem auf. Er verwarf sowohl die helvidianische These als auch die Stiefbrüdertheorie und kam auf rein exegetischem Wege zu der Deutung Herrenbrüder = Vettern Jesu¹²⁹. Obwohl seine exegetische Argumentation vor dem Urteil der heutigen Bibelauslegung nicht mehr in allen Einzelheiten bestehen kann¹³⁰, hat er im Endresultat den Herrenbrudernamen genau so gedeutet, wie ihn schon Hegesipp verstanden hatte, und damit augenscheinlich das Richtige getroffen. In der abendländischen Kirche ist fortan die Hegesipp-Hieronymus-Auffassung bis in die neueste Zeit herein kaum je ernsthaft angefochten worden¹³¹.

¹²⁹ Vgl. vor allem die Ausführungen in Adv. Helvid. 13—15 (Migne PL 23, 195—199). S. dazu auch S. L y o n n e t, Les témoignages de S. Jean Chrysostome et de S. Jérôme sur Jacques le frère du Seigneur, Rech. de science rel. 29 (1939) 344f.

¹³⁰ Dazu gehört die Gleichsetzung des Herrenbruders Jakobus mit dem Apostel Jakobus Alphaei und der Maria Cleophae mit Maria, Frau des Alphaeus und Mutter des Jakobus (Adv. Helvid. 13). Die Namen Alphaios und Klopas hat Hieronymus übrigens nicht gleichgesetzt, was seiner philologischen Bildung ein gutes Zeugnis ausstellt.

¹³¹ Auch Luther hat sie nicht preisgegeben; s. H. D. Preuss, Maria bei Luther (Schriften d. Vereins f. Reformationsgeschichte, Nr. 172), Gütersloh 1954, 14, wo für die Gleichsetzung der Herrenbrüder mit Vettern Jesu auf WA 48, 579, WA Ti 4, 4435 verwiesen wird. Allerdings lehnt Luther auch die Stiefbrüdertheorie nicht ausdrücklich ab (WA 46, 723; 48, 698; WA Ti 5, 5839). Doch „an Mariae Jungfräulichkeit auch nach der Geburt (post partum) hat Luther bis an sein Ende festgehalten“ (Preuss a. a. O. 26).

Das Bildwort vom Sauerteig Mk 8,15

Nach den neueren deutschen Kommentaren stört das Bildwort vom Sauerteig Mk 8,15 („und er schärfte ihnen ein: Sehet zu, hütet euch vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig des Herodes!“) innerhalb der Geschichte von den verständnislosen Jüngern (Mk 8,14–21) die Gedankenfolge. Staab¹ sieht, daß sich nach der Darstellung des Markus 8,16 lückenlos an 8,14 anschließt. Die Warnung vor dem „Sauerteig“ hat demnach, wie auch die Auslegung von Staab zu 8,16–21 zeigt, für den Fortgang der Erzählung keine Bedeutung. Auch nach Lohmeyer² wäre die Rede Jesu 8,15–21 einheitlicher, wenn man 8,15 ausscheide; denn 8,15 knüpfe nicht an 8,14 an, es habe wenig mit dem Wort vom doppelten Speisewunder zu tun (8,19–21) und es sei bei Lukas in einer anderen Situation erhalten (Lk 12,1). Es bleibe aber die Frage offen, warum Markus dieses Wort hier eingefügt habe. L. läßt deshalb 8,15 im Zusammenhang stehen und nimmt an, die Jünger hätten das Wort vom Sauerteig in allzu wörtlichem Sinn verstanden. Schniewind³ findet es aber „befremdlich“, daß die Jünger im Ernst das Bild vom Sauerteig vom wirklichen Brot verstehen konnten. Nach Schmid⁴ würde ein solches Mißverständnis bei den Jüngern ein „unwahrscheinlich hohes Maß von Naivität“ voraussetzen, zumal da auch die Gleichsetzung Sauerteig = Brot ungewöhnlich, wenn auch nicht unmöglich sei. Mk 8,15 könne nicht an seinem geschichtlichen Platz stehen, sondern sei auf Grund reiner Gedankenassoziation in die Erzählung eingefügt worden.

Wenn aber 8,15 bei der Deutung von 8,14–21 trotz einstimmiger Bezeugung in der Textüberlieferung übergangen wird, ergibt sich ein weiteres Problem: Kann Jesus den Jüngern mit Recht vorwerfen, sie seien verständnislos und verstockt, nur weil sie sich Gedanken darüber machen, daß sie kein Brot bei sich haben? Gehörte es nicht zu ihrer Aufgabe, für die notwendigen Nahrungsmittel zu sorgen (vgl. 8,14)? Jesu strenger Tadel wäre nur berechtigt, wenn die Jünger die irdischen Dinge zu wichtig nähmen und dabei das Eine Notwendige übersehen würden. Eine solche Einstellung der Jünger zeigt sich aber nicht in 8,14–16 — wenn man 8,15 bei der Deutung nicht berücksichtigt.

Der Vorwurf der Verständnislosigkeit kann sich also nicht dagegen richten, daß sich die Jünger über die fehlenden Brote Gedanken machen. Mk 8,15 muß daher in die Interpretation einbezogen werden. Der Mangel an Verständnis bei den Jüngern müßte aus V 15 und V 16, und zwar aus der inneren Beziehung dieser Verse zueinander, ersichtlich sein.

¹ K. Staab, Das Evg. nach Mk und Lk (Echterbibel), Würzburg 1956, S. 49.

² E. Lohmeyer, Das Evg. des Mk (Krit. Exeg. Kommentar über das NT 12), Göttingen ¹⁴ 1957, S. 157.

³ J. Schniewind, Das Evg. nach Mk (NTD 1), Göttingen 1956, S. 112.

⁴ J. Schmid, Das Evg. nach Mk (Regensburger NT 2), Regensburg ³1954, S. 150 f.

Es stellt sich somit eine doppelte Frage:

1. Auf welche Weise wird das Bildwort vom Sauerteig für die Jünger zum Anlaß, sich über die fehlenden Brote Gedanken zu machen?
2. Warum tragen ihnen diese Gedanken den Vorwurf der Verständnislosigkeit ein?

1. Daß die Jünger das Wort vom Sauerteig in dem Sinne verstanden hätten, sie sollten sich hüten, von den Pharisäern und Herodianern Brot zu nehmen, ist äußerst unwahrscheinlich. Solch ein grobes Mißverständnis ist mit Recht auszuschließen. Es ist vielmehr anzunehmen, daß die Jünger die Warnung Jesu richtig verstanden haben. Es gibt aber einen anderen Weg, auf welchem das Wort vom Sauerteig die Jünger an die fehlenden Brote erinnern konnte: Die Verbindung zwischen beiden Begriffen kann auf Ideenassoziation beruhen, die sich aber nicht erst in der Vorstellung eines späteren Redaktors (Schmid), sondern schon im Denken der im Kahn sitzenden Jünger vollzog. Bei dem Worte „Sauerteig“ fiel diesen ein, daß sie vergessen hatten, Brote zu kaufen, das Wort „Sauerteig“ erinnert sie an die vergessenen Brote, es wird für sie zum Anlaß, sich mit den Broten zu beschäftigen. Die Jünger haben die Warnung in dem von Jesus gemeinten Sinn verstanden, zugleich aber werden sie durch die Worte Jesu auf die fehlenden Brote aufmerksam gemacht. Damit ist eine zwanglose, psychologisch einleuchtende Verbindung zwischen V 15 und V 16 hergestellt.

2. Es bleibt die zweite Frage zu beantworten: Inwiefern kann die Tatsache, daß die Jünger durch Jesu Wort an die fehlenden Brote erinnert werden, diesen den Vorwurf der Verständnislosigkeit eintragen?

Im Bildwort vom Sauerteig warnt Jesus mit großer Eindringlichkeit vor falschen politischen Messias Hoffnungen⁵. Die Jünger aber, denen die vergessenen Brote einfallen, denken nur noch⁶ an diese Brote. Der Gedanke daran beschäftigt sie so sehr, daß sie kein Ohr mehr haben für die Warnung Jesu. Jesus ist entrüstet darüber, daß sie von der nebensächlichen Brotangelegenheit so eingenommen sind (8,17). Daran, daß sie irdischer Mangel mehr beeindruckt als die Gefahren, die ihrem Jüngerberuf drohen, sieht Jesus, daß sie keinen Sinn haben für die Belange des Gottesreiches (8,17). Aus dem doppelten Brotwunder hätten sie doch erkennen müssen, daß das Gottesreich im Kommen ist, daß es also um wichtigere Dinge geht als um die leibliche Nahrung (8,19—21).

Aus dieser Deutung ergibt sich m. E., daß V 15 notwendig zur Geschichte von den verständnislosen Jüngern gehört; denn die gerügte Verstocktheit der Jünger zeigt sich gerade darin, daß diese ihre irdischen Sorgen ernster nehmen als die Gefahren, die ihrer Berufung als Jünger Jesu drohen.

G. Ziener OMI, Hünfeld

⁵ Lohmeyer S. 157 f.; Schmid S. 150.

⁶ Das Imperfekt *διαλογίζοντο* weist darauf hin, daß die Jünger sich länger mit diesen Gedanken beschäftigten (Blass-Debrunner § 325).

BESPRECHUNGEN

BIBELWISSENSCHAFT

Imschoot, P. van: *Théologie de l'Ancien Testament. T. 2. L'Homme.* — Tournai: Desclée & Co. (1956). IX, 342 S. Bibliothèque de Théologie. Série III. Théologie Biblique, Vol. 2) brosch., o. Pr.

TThZ 64 (1955) 187 konnte Band I dieser ersten katholischen atl Theologie in französischer Sprache mit dem Untertitel „Gott“ angezeigt werden, der 1954 erschien. Inzwischen (1955) hat der protestantische Alttestamentler von Straßburg, E. J a c o b, eine empfehlenswerte Zusammenschau des atl Glaubensgutes vorgelegt, die allenthalben gute Resonanz findet. Seinen Prinzipien treu, handelt van Imschoot im vorliegenden Band — weit ausführlicher als Jacob — über den Menschen und seine Welt. In vier unterschiedlich langen Kapiteln wird das atl Material über den Menschen gegliedert und vorgelegt: 1. Ursprung und Natur des Menschen, 2. Leben und Bestimmung des Menschen, 3. Die Pflichten des Menschen, 4. Die Sünde. Weit aus den größten Teil des Buches nimmt Kap. 3 über die Pflichten des Menschen ein (S. 83–277). Hier werden nicht nur die religiösen Pflichten des Menschen gegenüber Gott, sondern vor allem wird auf über 100 Seiten der Kult Israels dargelegt und gedeutet. Das ist sehr zu begrüßen, da sich auf diesem Gebiet begreifliche Schwierigkeiten dem Verständnis des AT entgegenstellen.

Die Grundsätze, nach denen der Verf. seinen Stoff darbietet, sind mutatis mutandis die gleichen wie in Band I, und wie sie in der oben erwähnten Besprechung angedeutet wurden. Fast vollzählig hat I. die einschlägigen Verse zu den gestellten Fragen zusammengetragen. Und darin dürfte die Stärke und der besondere Vorzug dieser Theologie zu suchen sein. Wer sich also über das biblische Material zu einer Frage orientieren will, wird hier rasch und zuverlässig eine lückenlose Zusammenstellung der atl Aussagen finden. Sie sind jedoch nicht nur lexikalisch aneinandergereiht, sondern — wenn oft auch etwas knapp — in den inneren Entwicklungsgang hineingestellt, den das Glaubensgut des AT während der 1000 Jahre seines Entstehens durchläuft. Besonders anzuerkennen ist, daß I. zur Erklärung der vielfältigen und uns bisweilen fremdartig anmutenden Gebräuche und Gewohnheiten, die sich im Kult Israels und in seinem Gemeinschaftsleben niedergeschlagen haben, in reichem Maße und treffsicher die Literatur zum Alten Orient zu Rate zieht, ohne einseitigen und überforderten Analogien zwischen den Literaturdenkmälern des Alten Orient und dem AT zu verfallen, wie es bei dem heute neu aufgeblühten religionsgeschichtlichen Vergleich oft der Fall ist.

H. Groß

The Holy Bible, translated from the Original Languages by Members of the Catholic Biblical Association of America. Volume Three: The Sapiential Books Job to Sirach. — Paterson, New Jersey: St. Anthony Guild Press 1955. 712 S. Kldr. 5.— Doll.

Nicht nur in Deutschland und Europa, auch in den Vereinigten Staaten hat ein neuer Bibel-Frühling eingesetzt, der weiten Kreisen die Bedeutung der Heiligen Schrift aufschließen möchte und um tieferes Verständnis für sie wirbt. Zum Beweis dafür kann darauf hingewiesen werden, daß neben einer neuen protestantischen Übersetzung (The Interpreter's Bible) zur Zeit auch eine katholische Übertragung aus den Urtexten im Erscheinen begriffen ist, deren 3. Band des AT hier vorliegt. Die Herausgabe erfolgt im Auftrag der Bischofskommission der „Bruderschaft der christlichen Lehre“. Namhafte Bibelgelehrte, die sich im katholischen Bibelorgan der USA „Catholic Biblical Quarterly“ einen Namen gemacht haben — unter ihnen der als Qumranforscher bekannte Washingtoner Alttestamentler P. W. S k e h a n und sein Kollege R. E. M u r p h y — sind mit der Übersetzung betraut. Die Aufmachung des 3. Bandes, der Job, Pss, Spr, Pred, Hohel, Weish und Sir enthält, ist gefällig, das Satzbild übersichtlich und den Augen wohlthuend. Da es sich bei den genannten Büchern um poetische Texte handelt, sind die Verse alle als Disticha (entsprechend dem parallelismus membrorum) wiedergegeben. Ein 1. Apparat gibt biblische Verweise, und ein 2. enthält knappe, sich auf das Wesentliche beschränkende Anmerkungen. Daß die Übersetzer sich ihre Arbeit nicht leicht gemacht haben, ist an den zahlreichen textkritischen Noten zu erkennen, die als Anhang im Petitsatz auf den Seiten 659–710 erscheinen und Rechenschaft ihrer Übersetzungstätigkeit ablegen. Die Konjekturen sind behutsam und maßvoll kritisch gewählt. Die Qualität des Englischen der Übersetzung zu beurteilen, ist der Rezensent nicht kompetent. Jedenfalls möchte er den geschmackvoll und zweckdienlich eingerichteten Bänden der „Confraternity Bible“ eine recht weite Verbreitung in ihrem Mutterlande wünschen.

H. Groß

Weinrich, Franz Johannes: *Alles was Odem hat. Nachdichtungen der Psalmen.* (Psalmi, dt.) — Buxheim/Ilber: Martin-Verl. (1957). 230 S. Lw. 12.— DM.

Auch dieses Buch erbringt den Beweis, daß wir in einer Zeit echter Besinnung auf die

Bibel leben, in ihr einen neuen Zugang zur Welt und zum Menschen suchen und aus ihr, dem ewigen Jungborn der Kirche, neu die Aufgabe des Christen sehen lernen.

Mitunter hört man den Rat, die heiligen Schriften in einer anderen Sprache als der eigenen zu lesen, damit nicht eine vermeintliche Vertrautheit mit dem biblischen Text einen allzu schnell und nur oberflächlich über die Aussagen des Gotteswortes hinweglesen lasse und den notwendigen Zugang zu seinem Sinn erschwere. Dieser Gefahr könnten, so will es scheinen, auch die Psalmennachdichtungen von Weinrich steuern. Der Dichter hat sich tief in die weite Welt der Psalmen hineingedacht, er hat sie gut nachempfunden und in eine ansprechende, dichterisch schöne Sprache gekleidet. Durch verschiedene gewählte Vermaße bemüht er sich, die Vielfalt des hebräischen Metrums nachzuahmen, um so seinen Dichtungen etwas vom Schmelz und Klang der Originale selbst einzuhauchen. Wenn auch nicht allen 150 Dichtungen gleiche dichterische Ausdruckskraft zu eigen ist, so haben sie doch alle die wesentlichen Elemente der Originale erfaßt, und diese Elemente werden im Nachschaffen in passender und trefflicher Weise widergespiegelt. Daher ist zu hoffen, daß vielen Lesern von diesen Nachschöpfungen ein neues Tor zur uns so vertrauten und doch vielleicht auch so fremden Welt des Psalters und damit zum AT überhaupt aufgestoßen wird. W. hält sich in einem erfreulichen, weiten Maß an die Gegebenheit der Psalmen selber, aber im Ps 107 macht er von der Möglichkeit, die dem Dichter zusteht, Gebrauch, nur einen wichtigen Gedanken dichterisch zu gestalten. Statt des Fluchpsalms 108, bei dem er auf persönliche Schwierigkeiten stößt, bietet er einen Pfingstpsalm.

Man darf ehrlich froh sein, daß auch der Dichter seine Kraft leiht — und was stünde ihm besser an —, die Bibel aufzuschließen und nahe zu bringen. Es ist zu wünschen, daß Weinrichs Samenkörner reiche Frucht tragen.

H. Groß

Steinmann, Jean - Stenzel, Meinrad: Die Bibel im Spiegel der Kritik. — Aschaffenburg: Pattloch (1957). 134 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. J. Hirschmann, VI. Reihe: Das Buch der Bücher, 3. Bd.) kart. 3,80 DM; bei Subskr. 3,40 DM.

In der auf etwa 130 Bände berechneten neuen Enzyklopädie „Der Christ in der Welt“, herausgegeben im Verlag Pattloch, ist die 6. Reihe erfreulicherweise mit der höchsten Zahl von Lieferungen, mit 13, der Heiligen Schrift gewidmet. Die überaus fruchtbare Feder des französischen Exegeten Steinmann beschäftigt sich im vorliegenden Band mit der Kritik an der Bibel. Es läßt sich leider bei dieser deutschen Ausgabe seines Werkes nicht ausmachen, was auf die Rechnung des am 6. 2. 1958 unerwartet verstorbenen, verdienten Freisinger Alttestamentlers geht.

Nach einer knappen Erklärung der Aufgabe der Bibelkritik gibt das Bändchen einen geschichtlichen Abriss der kritischen Arbeit an der Bibel bis in unsere Tage. Hierin werden die Akzente gelegentlich anders verteilt, als wir es gewohnt sind, wie die relativ breite Behandlung des Andreas von St. Viktor, S. 34 f., von Voltaire, S. 49–52, Loisy, S. 68–72 und begrüßenswerterweise von Lagrange, S. 73–76 dazutut. Ihm folgt eine Übersicht über die heute bewegenden Fragen der Kritik zu den einzelnen biblischen Büchern, die in Wirklichkeit kleine Skizzen der speziellen Einleitung in das AT und NT vermittelt.

Übersichtlich, klar und leicht lesbar geschrieben, gelingt es dem Bändchen von Steinmann-Stenzel, den Leser nach dem heutigen Stand der Forschung in die Bibel einzuführen. Mit seinen Ansichten kann man weitgehend übereinstimmen. S. 25 fehlt allerdings ein Hinweis auf die textkritische Ausgabe der Vulgata, die von der Benediktinerabtei San Girolamo, Rom, besorgt wird; die Angaben über die Funde von Qumrân S. 78 f. sind ungenau; die „fast einmütige Auffassung“, daß das Hohelied die eheliche Liebe verherrlichen wolle, S. 115 f., dürfte übertrieben sein. — Die flüssige, unwissenschaftliche Sprache und der billige Preis sind dazu angetan, dieser „Einführung in die Bibel“ manche Käufer zu gewinnen.

H. Groß

MuBner, Franz: Was lehrt Jesus über das Ende der Welt? Eine Auslegung von Markus 13. — Freiburg: Herder (1958). 80 S. brosch. 4,50 DM.

In drei gut besuchten öffentlichen Vorträgen der Theologischen Fakultät Trier hat ihr Neutestamentler zu dieser heute so brennenden Frage Stellung genommen. Leben wir doch in einer Zeit, in der trotz allen Fortschritts und Lebenskomforts eine heimliche Angst die Menschen vor dem Kommenden nicht losläßt, in der trotz aller geistigen und leiblichen Narkotika die dringliche Sorge um das Ende der Welt, das Ende des Lebens oft durchbricht, in der Sekten verschiedenfarbiger Schattierung den Leichtgläubigen in erhöhtem Maße genaue Auskunft darüber anzubieten vorgeben.

In sauberer Exegese erklärt M. das 13. Kapitel des Markus-Evangeliums, in dem Christus selbst zu dieser Frage Stellung nimmt. Der Herr gibt keine Antwort auf die Frage nach dem Zeitpunkt des Endes, vielmehr prägt er die Gewißheit des Endes, der Vollendung des Weltenlaufs und der Geschichte nachdrücklich ein. Und als Zeichen dafür, daß die Verheißungen Christi zuverlässig sind, weist er auf den Fortbestand des jüdischen Volkes hin, ein lebendiges Zeichen auch für uns! Trotz der furchtbaren Katastrophen, die im Lauf der Geschichte über die Menschheit hereinbrechen, die der Herr als Mahnzeichen

vorherverkündet, trotz der Ungewißheit um das Wann des Endes darf und soll der Christ frei sein von jeglicher Angst, denn das Ende führt ihn in die Vollendung des verkörperten Herrn.

Es tut not und gut, daß Mußner uns diese Wahrheiten heute neu sagt, denn aus ihnen heraus haben wir als Christen unser Leben zu führen. Daher möchte man in unserer Zeit echter Besinnung auf die Bibel dies Büchlein in die Hand vieler Menschen wünschen, vorab in die Hand unserer Jugend, deren Jahreslosung die Schriftlesung ist. H. Groß

KIRCHENRECHT UND PASTORAL

Flatten, Heinrich: Irrtum und Täuschung bei der Eheschließung nach kanonischem Recht. — Paderborn: Schöningh 1937. 77 S. Antrittsvorlesung vom 6. Juni 1936. brosch. 6,— DM.

Professor F. hat in seiner Tübinger Antrittsvorlesung einen Mangel des kanonischen Eherechts aufgedeckt, der in der Seelsorge und bei den kirchlichen Gerichten wohl oft schon empfunden, der aber in dieser Deutlichkeit noch nie dargestellt worden ist. Der Mangel liegt darin, daß der Eheschließende nicht wirksam gegen Irrtum, ja nicht einmal gegen arglistige Täuschung über persönliche Verhältnisse des Partners geschützt ist, und mögen diese Verhältnisse die schwerwiegendsten sein wie ansteckende Krankheit oder Schwangerschaft der Frau. Die in einem solchen Irrtum geschlossene Ehe ist gültig. Der Verf. weist diesen rechtlichen Befund nicht nur einwandfrei und unausweichlich nach, er charakterisiert ihn auch als unvereinbar mit der *aequitas canonica*, und vor allem, er macht Vorschläge für eine künftige Änderung des Rechts, die natürlich nur durch den obersten kirchlichen Gesetzgeber geschehen könnte. Daß und wie sie geschehen könnte, wird einsichtig gemacht. Das Büchlein überzeugt durch seine Klarheit und das seelsorgliche Interesse, mit dem es geschrieben ist. — Ein sehr wertvoller Anhang bietet zur Rechtsvergleichung die Ehegesetze der europäischen Staaten über Irrtum und Täuschung. L. Hofmann

Ffab, Josef: Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft nach göttl., kirchl. und bürgerl. Recht. — Salzburg: Müller (1937). 235 S. (Reihe Wort und Antwort. Bd 17.) Lw. 11,30 DM.

Da das deutsche Ehegesetz eine bloße Aufhebung der ehelichen Lebensgemeinschaft ohne Lösung des Bandes nicht mehr kennt, erscheint vielen die *separatio a mensa et toro* als eine rein kirchenrechtliche Einrichtung von geringer Bedeutung. Die vorliegende Untersuchung zeigt nicht nur, daß viele, ja die meisten anderen staatlichen Rechtssysteme an dieser Institution festhalten, sondern sucht ihren tieferen Sinn und ihre natürliche, göttlich-rechtliche Grundlage aufzuweisen: Die Möglichkeit der Trennung ist wie ein Wall, der das unauflösbare Band der Ehe schützt, und das Fehlen dieses Walles (im staatlichen Recht) bedeutet eine Befürwortung der Lösung des Bandes. Es wird nämlich nicht mehr unterschieden zwischen dem bloßen Faktum des ehelichen Zusammenlebens und der höheren Wirklichkeit der Ehe selbst, und die Ehe selbst wird in die Krise hineingezogen. Der Verf. untersucht, was die „drei Rechtskreise“, d. h. das göttliche, kirchliche und bürgerliche Recht über die *separatio* enthalten. Das Schwergewicht liegt dabei auf dem kirchlichen Recht; denn was der Verf. aus dem Naturrecht ableitet, hätte er wohl ohne die Leuchte des kanonischen Rechts nicht gefunden, und seine Durchforschung der Heiligen Schrift verläuft überraschend ergebnislos. Der kirchenrechtliche Teil gibt einen sehr interessanten und lehrreichen geschichtlichen Überblick und eine ausführliche Interpretation der Normen des CIC. Der 3. Teil bietet eine (freilich nicht vollständige) Zusammenstellung der staatlichen Trennungsgesetze und gruppiert sie nach ihrem Verhältnis (Rechtsgleichheit bzw. Rechtsverschiedenheit) zum kanonischen Recht.

Das Büchlein trägt zur Klärung einer Frage, die von höchster Aktualität ist, vieles bei und ist nicht nur für den Kanonisten, sondern auch für den Seelsorger eine wertvolle Hilfe. L. Hofmann

Häring, Bernhard: Macht und Ohnmacht der Religion. Religionssoziologie als Anruf. *Studia Theologiae Moralis et Pastoralis* ed. a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe, Tom. I. — Salzburg: Otto Müller (1936). 447 S. Gzln. 14,70 DM.

Wenn es wahr ist, was der Verf. in der Einleitung (S. 17) schreibt, daß die Religionssoziologie in Deutschland noch am Anfang steht, so muß man sich wundern, daß er ein so dickes Buch über dieses Gebiet vorlegen kann. Am Anfang steht bei uns aber nur die empirische, praktische Religionssoziologie; in der exakten Erforschung der Umwelt-einflüsse auf die Religion sind uns die meisten anderen Länder voraus. Denn die Religionssoziologie hat einen Wandel durchgemacht von der Erforschung des Einflusses, den die Religion auf die gesellschaftlichen Verhältnisse ausübt, zur Erforschung der Einflüsse, die das religiöse Leben vom Gesellschaftlichen her empfängt. In jener früheren Phase war die deutsche Wissenschaft führend (u. a. Max Weber). In dem neuen Sektor fängt sie eben erst an

Das vorliegende Buch ist also keine empirische Religionssoziologie, sondern ein Werk über diesen Wissenschaftszweig, über seine Voraussetzungen und seine Folgerungen. In dem theologischen Durchdenken der „Grundfragen“ (1. Teil) — z. B. „Verhältnis von Reich Gottes und Welt“, „Kirche und Staat“, „Theologie des Milieus“ — und der „Kernprobleme“ (2. Teil) wie „Elite und Masse“, „Religion und Wirtschaft“, „Religion und Kultur“, hat auch die deutsche soziologische Wissenschaft Wichtiges zu sagen, wie die bedeutsamen Ausführungen des Verf. zeigen. Auch für die seelsorgliche Auswertung der Religionssoziologie (3. Teil) ist der Boden bereitet. Im letzten Kapitel wird schon ein „Aktionsplan“ vorgelegt, und das ganze Buch hat als Untertitel: „Religionssoziologie als Anruf“. — Es sei in diesem Zusammenhang hingewiesen auf das außerordentlich wichtige Werk von Viktor Schurr (eines Mitarbeiters und Ordensmitbruders von P. Häring): Seelsorge in einer neuen Welt, Salzburg 1957. Das Hauptkapitel dieses Buches behandelt die „Praxis der neuen Heilsorge“, und die neue Ausrichtung (als Auswertung der Religionssoziologie) tritt am treffendsten und überzeugendsten hervor in dem Abschnitt über die Gebietsmission. — Beide Bücher dienen demselben Anliegen, das eine mehr theoretisch, das andere mehr praktisch, einem Anliegen, an dem kein Seelsorger vorbeigehen kann.

L. Hofmann

Häring, Bernhard: Soziologie der Familie. Die Familie und ihre Umwelt. — Salzburg: Müller (1954). 237 S. (Reihe Wort und Antwort. Bd 10.) Lw. 6,50 DM.

Das Buch bietet eine Einführung in die Soziologie allgemein (S. 13–61) und in die Soziologie der Familie im besonderen. Es will die vielfältigen Wechselbeziehungen zwischen Familie und gesellschaftlicher Umwelt aufzeigen — neun Kapitelüberschriften lauten „Familie und ...“ (Religion, Kultur, Gesellschaft im allgemeinen, Staat, Wirtschaft, Beruf, Wohnung, Technik, Zeitgeist) — oder wenigstens den Blick dafür öffnen; denn der Verf. stellt keine soziologische Untersuchung im Sinne einer Soziographie an, sondern zeigt Grundsätze und zieht Folgerungen aus der (mehr allgemein) beschriebenen gesellschaftlichen Lage unserer Zeit. Die katholische Soziallehre steht im Vordergrund. Jedoch fehlt das Empirische keineswegs. Es sei nur verwiesen auf den Abschnitt „Nachweisbare Wechselwirkungen zwischen Familie und religiösem Leben“. Eine Fülle von soziologischen Daten aus den schon vorliegenden Untersuchungen über die Familie ist eingearbeitet. Die Untersuchungen selbst, soweit sie veröffentlicht sind, und die weiterführende Literatur ist nach jedem Abschnitt in reichem Maße angegeben. L. Hofmann

Dymek, Leo S. J.: Ehebuch. — München: Verlag Ars sacra (1955). 284 S. m. Titelbild br. 7,— DM; Lwd. 12,80 DM.

Das Buch wendet sich in ehrfürchtiger und zugleich lebendiger Sprache an besinnliche junge Menschen. Es bietet tiefste Theologie über Priestertum, Ehe und Jungfräulichkeit, aber auch praktische Anregungen für den Alltag. „Daß die Ehe ungültig ist, wenn jemand nur unter so starker seelsüchtiger Depression das Jawort gegeben hat, daß von wahrer innerer Freiheit keine Rede mehr sein konnte“ (S. 25), ist eine zum mindesten mißverständliche Behauptung; denn die Freiheit von äußerem Zwang genügt zur gültigen Eheschließung, es sei denn, daß es sich um einen geisteskranken Menschen handelt. Sehr mißverständlich ist auch der Satz, „daß Christus eine unauflösbare Einheit mit der Menschheit eingegangen ist, und zwar durch die heilige Taufe“. (S. 25 f.) L. Hofmann

Greinacher, Norbert: Familiengruppen. — Colmar-Freiburg: Alsatia (1957). 156 S. (Dienst am Heil. Schriften für die Seelsorge. Hrsg. v. K. Becker u. N. Greinacher, Bd. IV.) Lw. o. Pr.

Zwölf Aufsätze (bis auf einen von Franzosen verfaßt) berichten über eine staunenerregende Erscheinung des französischen katholischen Lebens: „Seit etwa zehn Jahren entwickelt sich eine ganz neue Blüte der Familiengruppen in unseren Pfarren. Meine Pfarrei zählt heute etwa deren zehn“, so schreibt Pierre Bailly (55). Die Berichte sind erfüllt mit jener Begeisterung, die das Kennzeichen junger Bewegungen ist; sie sind aber auch voll von durchaus praktischen Anregungen. Die Kapitel „Was erwarten die Eheleute vom Priester?“ und „Das Gebet der Familiengruppen“ sind besonders lesenswert. Es wird erwartet, „daß das Gebet der Gruppe für gewöhnlich wenigstens eine Viertelstunde dauern, aber nicht über 25 Minuten hinausgehen soll!“ Weniger „hieß“, die Zusammenkunft auf das Niveau eines Familienkränzchens zu stellen“ (S. 48). Der Bericht des Journalisten G. Lambert „Zwei Abende bei den Gruppen Unserer Lieben Frauen“ ist eine geradezu spannende Lektüre, auch zum Vorlesen im Kreise junger Familien sehr geeignet. — Man möchte das Buch wirklich jedem Seelsorger empfehlen. L. Hofmann

Fichter, Joseph H.: Soziologie der Pfarrgruppen. Untersuchungen zur Struktur und Dynamik der Gruppen einer deutschen Pfarre. — Münster: Aschendorff (1958). 178 S. (Schriften d. Inst. f. Christl. Sozialwissenschaften d. Westf. Wilhelms-Univers. Münster, Bd. 5. Dt. Übers. v. F. Klüber) kart. 9,80 DM; Lw. 11,80 DM.

Der amerikanische Jesuitenpater Prof. Fichter, der schon durch sein (ins Deutsche übersetztes) Buch: Die gesellschaftliche Struktur der städtischen Pfarre, Freiburg 1957,

bekanntgeworden ist, teilt die Beobachtungen mit, die er an den kirchlichen Gruppen einer deutschen Stadtpfarrei „St. Konrad“ gemacht hat. Zwölf Gruppen — einschließlich Kirchenvorstand, Kirchenchor, Meßdiener, Pfarrbücherei und Schützenverein —, die nicht besser und nicht schlechter sind als die Gruppen anderer Pfarreien, werden unter die Lupe des Soziologen genommen: ihre Zusammensetzung (im Vergleich mit der Struktur der Gesamtpfarrei), ihre sozialen Funktionen, die (Laien-) Funktionsträger, die Rolle der Pfarrgeistlichkeit, die Koordination der Gruppen. Wer sich der nicht ganz leichten Lektüre des Buches unterzieht, sieht Dinge, die er bisher nicht gesehen hat (auch wenn er alles zu sehen glaubte). Das Buch schärft in ganz außerordentlicher Weise den Blick, und Pauschalurteile (die auf dem behandelten Gebiet pessimistisch zu sein pflegen) halten vor der subtilen Zergliederung, die der Soziologe hier vorführt, nicht stand. Seine Beurteilung des pfarrlichen Gruppenwesens ist realistisch, aber nicht pessimistisch. Dafür nur einige Beispiele: „In soziologischer Sicht müssen die Gruppen von St. Konrad als vorübergehende und zeitweilige Organisationen betrachtet werden. Die Pfarrei selbst als Ganzes genommen ist die einzige kontinuierliche und bleibende Organisation der Pfarrangehörigen. . . . Diese Tatsache schließt aus, daß man von den Gruppenmitgliedern eine ständige Zugehörigkeit sowie eine strenge und dauernde Verantwortlichkeit gegenüber den Gruppen erwarten kann. Soziologisch gesehen, sind alle Pfarrgruppen Interessengruppen und nicht eigentliche Lebensgemeinschaften. Infolgedessen ist bei den Mitgliedern das Gefühl der Verantwortung für die Gruppe oft nur gering und nicht so ausgebildet, wie es in den primären Lebensgemeinschaften der Fall sein muß. . . . Aus der Natur der Pfarrgruppen als Interessengemeinschaften erklärt sich auch die Tatsache, daß die Beziehungen der Mitglieder untereinander ziemlich unpersönlich sind. Es trifft zwar zu, daß auch unpersönliche Ideale und Aufgaben den Geist der Treue und Verantwortlichkeit wecken können. Aber letzten Endes sind doch persönliche Bindungen in dieser Hinsicht bedeutend wirksamer. Dieses persönliche Band aber fehlt in den meisten Gruppen“ (S. 103). Dennoch „dürften unsere Untersuchungen den unanfechtbaren Beweis der überragenden Bedeutung der Pfarrgruppen für das Ganze der Pfarrei erbracht haben“ (S. 161). L. Hofmann.

DOGMATIK

Diekamp, Franz — Jüssen, Klaudius: Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. Erster Band, 12. und 13. Neubearb. Aufl. — Münster: Aschendorff (1958). XII, 371 S. kart. 16,80 DM; Hln. 19,30 DM.

J., der seit dem Tode Diekamps das Werk seines Lehrers betreut, hat dem jetzt in neuer Auflage erschienenen ersten Band der katholischen Dogmatik mit Recht seinen Namen als Verfasser hinzugefügt. Denn er hat, ohne das bewährte Gesamtgefüge des in viele klare Einzelheiten durchgegliederten Werkes anzutasten, doch an vielen Stellen den Text Diekamps verbessert und ergänzt. Wichtige Literatur ist nachgetragen aus eigener Kenntnis der Artikel und Bücher, durch die dem Fortschritt der Wissenschaft wirklich gedient wird, und die nicht nur eine haute popularisation sein wollen. So kann auch in neuer Form das verdiente Lehrbuch dem Studierenden eine gediegene Kenntnis der Gotteslehre vermitteln. Für die nächste Auflage sei der Wunsch ausgesprochen, daß das Kapitel über das Verhältnis von Lehramt, Tradition und Heiliger Schrift gemäß den da und dort aufleuchtenden Bemerkungen umgearbeitet wird, und daß die seinshafte Heiligkeit Gottes mehr Gewicht erhält. Bei nicht wenigen Einzelthesen dürften die Verbindungslinien deutlicher werden, die sich von ihnen hinziehen zu der Lehre vom christlichen Heile (Christi Person und Werk, Kirche der Sakramente, Gnade und Glorie, christliche Gottesverehrung und Tugenden). I. Backes

Schell, Hermann: Verherrlichung und Gemeinschaft. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk, hrsg. v. P.-W. Scheele. — Paderborn: Schöningh 1957. 440 S. Lw. 19,50 DM.

Nachdem Josef Hasenfuß in einer wertvollen Monographie erst 1956 seinen Vorgänger Schell als existentiellen Denker und Theologen hingestellt hatte, legt nun Paul Werner Scheele eine Auswahl aus dem Schrifttum des berühmten Würzburger Gelehrten vor. Die Anordnung hält sich an die übliche Folge der Traktate in den Lehrbüchern der Dogmatik. Vorausgeschickt sind eine Biographie und eine Würdigung des Lebenswerkes, aus der Größe und Grenze Schells erkannt werden. I. Backes

Hofinger, Johannes S.J.: The Art of teaching Christian Doctrine. The good News and Its Proclamation. — Indiana: University of Notre Dame Press (1957). 278 S. Lw. o. Pr.

H., Schüler von Josef Andreas Jungmann, legt hier eine Kerygmatisierung vor, die besonders für die Verhältnisse in den USA geschrieben ist. Vor allem bewegt ihn das Anliegen, welches das Zentralthema unserer Verkündigung sein soll. Er sieht es, ebenso wie der Rezensent es in TThZ 62 (1953) 193–202 dargetan hat, in Jesus Christus. Im einzelnen weist H. auf unsere Aufgabe hin, diese Botschaft von Jesus Christus in der katechetischen, biblischen und liturgischen Unterweisung zu künden. Dann zeigt er, wie wenig das Gefüge des bisherigen, von Deharbe abhängigen Katechismus, wie er auch in den USA gebraucht

wurde und wird, dieser Zentralidee gerecht wird. H. schlägt eine Anordnung vor, die sich an den Catechismus Romanus anlehnt. Demgemäß ist zu verkünden Gottes Liebe zu uns, die sich in der Erschaffung und Wiederherstellung offenbart, und unsere Antwort darauf in betender und wirkender Liebe zu ihm. Ein eigenes tief und warm geschriebenes Kapitel ist der Persönlichkeit der Verkünder, ob Laie, Schwester oder Priester, gewidmet. Im Anhang gibt H. Proben aus neuen europäischen Katechismen. Daß er aus unserem deutschen das theologisch schwache Lehrstück 51 ausgewählt hat, ist ein Mißgeschick, wodurch aber der große Wert des Buches nur wenig gemindert wird. Es ist aus tiefen theologischen Einsichten und brennender Seelsorge geschrieben. I. Backes

Gössmann, Maria Elisabeth: Die Verkündigung an Maria im dogmatischen Verständnis des Mittelalters. — München: Hueber 1957. 303 S. Lw. 14,80 DM.

Der Wert dieser Studie liegt vor allem darin, daß G. die geistliche Dichtung und die Bildkunst besonders des Mittelalters in reichem Maße herangezogen hat, um das damalige Verständnis der Verkündigung an Maria zu zeigen. Theologisches Schrifttum wurde nur so weit benutzt, wie es gedruckt vorliegt. Eine wichtige Quelle, die *Katenen* und *Glossen*, ist nur spärlich erschlossen. Die Reihenfolge der behandelten Texte ist nicht immer recht begründet. Aber sie sind richtig gedeutet. Es scheint G. entgangen zu sein, welche Bedeutung es hat, daß Thomas die Lehre von der zweiten Reinigung der Gottesmutter, die bei der Verkündigung stattfand, und für die Thomas mit seinen Zeitgenossen sich auf Johannes von Damaskus beruft (vgl. Backes, *Christologie* 318), auch dahin deutet, damals sei ihr Geist von der Vielheit zur Einheit gesammelt worden. Für diese Auffassung der Reinigung beruft sich Thomas selbst auf den Ps. — Dionys. Wenn G. hier behauptet, es liege keine „mystische Reminiszenz“ bei Thomas vor, so vermißt man, daß G. dieser Umdeutung der „Reinigung“ in der Theologie und Kunst des Mittelalters nachgegangen ist. Oder ist dieses Verständnis ganz originell bei Thomas? I. Backes

HOMILETIK

Sheen, Fulton J.: 1. Gestalten der Passion (1955). 98 S. 2. Sieben Worte an das Kreuz (1955). 87 S. 3. Sieben Worte Jesu und Mariae (1955). 89 S. 4. Die sieben Tugenden (1956). 101 S. 5. Die sieben letzten Worte (1956). 63 S. 6. Der Sorgenregenbogen (1956). 101 S. 7. Kalvarienberg und Meßopfer (1956). 91 S. 8. Sieg über die Sünde (1956). 115 S. 9. Kreuz und Bergpredigt (1956). 83 S. — Sämtliche Bändchen Aschaffenburg: Pattloch Verlag, kart. je 3,80 DM.

In nicht weniger als sieben von diesen neun Bändchen kreist der bekannte amerikanische Fernsehprediger, immer wieder von neuem ansetzend, um die sieben Worte Jesu am Kreuz. Wenn man auch zugeben muß, daß hier ein Urthema christlicher Verkündigung abgewandelt wird und daß es durchwegs mit hohem rhetorischem Geschick abgewandelt wird, so wird man doch vor einer fast mittelalterlich anmutenden, künstlichen Themenverflechtung warnen müssen, wie sie Sh. hier übt; europäische Hörer würden es doch wohl kaum mehr ertragen, wenn von den sieben Worten Jesu am Kreuz eine Beziehung zu den sieben Haupttugenden (8) oder den sieben Haupttugenden (4) oder zu den sieben aus dem Munde Mariens überlieferten Worten (3) hergestellt wird. Wie es der Fernsehprediger seinem Publikum sagt (dessen Dimensionen alles in der Predigtgeschichte Dagewesene weit hinter sich lassen), ist dagegen immer lehrreich und oft genug nachahmenswert, im Sinne jener schöpferischen Nachahmung, die allein bei Predigt Vorbildern in Frage kommt. Sh. versteht es, in blitzender, oft sentenzenhaft zusammengeballter Formulierung die alte Botschaft auf den konkreten Menschen dieser Weltstunde so zuzusprechen, daß sie ihn in jenem wehtuenden Sinne „trifft“, der für alle echte christliche Verkündigung kennzeichnend ist.

Dabei ist klar, daß bei allem Formulierungsgeschick in der Fülle des hier Gebotenen nicht alles gleich gut gelungen, ja einiges offenbar mißlungen ist, etwa, wenn es im Interesse rhetorisch wirkungsvoller Einführung des Symbols „Hammer und Sichel“ heißt, in der Passion Jesu hätten „Sichel und Hammer sich verbunden, um das Gras auf dem Kalvarienhügel zu schneiden und ein Kreuz zu errichten“ (8, 17), oder wenn in peinlicher Allegorisierung vom Ewigen Hohenpriester, der „aus der Sakristei des Himmels an den Altar des Kalvarienberges“ getreten ist, gesagt wird: „Er hat die Älbe unserer Menschenmutter (wohl Druckfehler für: Menschennatur), die Manipel unserer Leiden, die Stola des Priestertums und das Meßgewand des Kreuzes angelegt. Der Kalvarienberg ist der Dom, der Felsen darauf der Altarstein, die blutrote Sonne das Ewige Licht, Maria und Johannes die lebendigen Seitenaltäre“ (7, 16 f.). Neben so Geschmacklosem findet man leider auch so ausgesprochen Falsches, wie die folgende Äußerung: „Wie Adam und Eva ihre natürlichen Nachkommen, nämlich uns, zeugten, so zeugten Christus und seine Mutter am Kreuz ihre geistigen Nachkommen, ebenfalls uns“ (7, 45).

Die Übersetzung ist im allgemeinen flüssig und gut lesbar; aber auch diesmal (vgl. ds. Zschr. 64 (1955) 383 f.) geht es nicht ohne alle Härten ab. Wenn es etwa einmal heißt, der moderne Mensch „setzte die Sünde mit psychologischen Erläuterungen gleich“ (7, 23),

so kann es sich nur um einen Übersetzungsfehler handeln; der seltsame „himmlische Schäferhund“ (6, 74) ist wohl dadurch entstanden, daß eine Anspielung auf Thompsons berühmtes Gedicht vom „himmlischen Jagdhund“ (The hound of heaven) mißverstanden wurde. Daß die altentümliche bibelenglische Bezeichnung der Schächer als thieves nicht immer, aber oft, mit „Diebe“ wiedergegeben wird (vgl. etwa 5, 21–24; 6, 70; 7, 1; 9, 58), ist ein schwer erträglicher Anglizismus, der für deutsche Ohren als rätselhaft und unangebracht milde Bezeichnung für Straßenräuber wirken muß. Besonders peinlich wird der Anglizismus, wenn auch noch die im fremden Idiom aus ihm herausentwickelten rhetorischen Deduktionen getreulich mitübersetzt werden; so heißt es einmal vom rechten Schächer: „Könnte man nicht sagen, daß er auch als Dieb starb; denn er stahl sich das Paradies“ (5, 23 f.; vgl. 8, 37 f.). Überhaupt möchte man den beiden verdienstvollen Übersetzern (I. Steidle und E. Vey), die hier am Werk gewesen sind, mehr Mut zum rechten, behutsamen Weglassen wünschen; so hätten sie sich z. B. die aner kennenswerte Übersetzungsmühe, die sie auf die vom Verf. immer wieder eingestreuten poetischen Stücke aus der jüngeren englischen religiösen Dichtung angewandt haben, unbedenklich sparen können; was schon im Englischen oft schwer erträglich sein dürfte, wird in einer Übersetzung, auch wenn sie flüssig ist, unerträglich (vgl. etwa 2, 40 f.; 8, 37 f., 114 f.: „Die bleiche Stirn ist zwingend. Und du nimmst / Die Kommunion, die seine blassen Hände reichen“).

Trotz dieser Ausstellungen muß abschließend gesagt werden, daß Verlag und Übersetzer durch diese handlichen Bändchen der deutschen Leserschaft einen dankenswerten Dienst erwiesen haben. Wer in raschem Griff die positiven homiletischen und übersetzerischen Qualitäten des Gebotenen auf engem Raum beieinander vor Augen haben möchte, der lese den Passus über die unerhörten Gebete in der vierten Predigt des Bändchens: „Sieben Worte Jesu und Mariae“ (3, 56 f.).

B. Fischer

ASZETIK

Faßbinder, Heinrich: Des Kindes erste Schritte zu Gott. Die religiöse Unterweisung des Kleinkindes durch die Mutter. — Trier: Paulinus-Verl. (1957). 107 S. kart. 1,60 DM.

Diesem Büchlein hat der Hochwürdigste Herr Bischof von Trier ein Geleitwort mitgegeben. In der Sprache ist es einfach und schlicht, daher allen zugänglich, die sich im Herzen und Gewissen um die geistig-sittliche und religiöse Erziehung des Kleinkindes sorgen. Wird in den ersten Lebensjahren die religiöse Erziehung meist durch die Eindrücke und Erlebnisse von außen bestimmt, so folgt später die unmittelbare Belehrung, die vor allem das rechte Gottesbild vermitteln muß. Das ist dem Verfasser ein besonderes Anliegen. Der Weg zur Schöpfung Gottes ist gut aufgezeigt, die eingefügten Geschichten geben der mütterlichen Belehrung anschauliche Bilder. Wertvoll ist vor allem die Art der Gebets-erziehung, wie sie H. Faßbinder aufzeigt. Die jungen Mütter werden hierfür dankbar sein. Den Seelsorgern kann dieses Büchlein für ihre Arbeit in den Mütterkreisen eine gute Wegweisung geben.

P. Paulus, OSB.

Nicolussi, Johann: Gott und der Mensch. (2. Aufl.). — Innsbruck: Rauch 1957. 331 S. brosch. 38,— S; 7,35 DM; 7,60 sfr.

Ein solides und empfehlenswertes Buch, ausgezeichnet durch die Klarheit seiner Disposition, durch seine verständliche und fließende Sprache, durch den Gesamtüberblick in allen seinen Teilen. Hinzu kommen wertvolle Vergleiche und belebende Beispiele, die zu Weiterarbeit und Weitergabe anregen. Gelegentlich wären deutlichere Ausdrücke wünschenswert: so in der Gegenüberstellung „Der Mensch im Naturzustand“ (im Inhaltsverzeichnis: im reinen Naturzustand) — „Der Mensch im Gnadenzustand“. Gewiß kommt am Ende des ersten Abschnittes die Korrektur, daß der Mensch in einem solchen Zustand nie gelebt hat, aber warum erst auf S. 23? Dort ist auch die bessere Charakteristik des Kapitels gefunden: „So wäre der Mensch seiner Natur nach“. Oder wenn es auf S. 24 heißt: „Gott wies den ersten Eltern einen Baum an, von dessen Früchten sie essen sollten“ — und der Baum, von dessen Früchten sie nicht essen sollten, wird nicht erwähnt. Bei der Vordergründigkeit, die dieser Baum in Unterricht und Predigt einnimmt, könnte daraus Verwirrung entstehen bei unseren einfachen Laien, für die das Buch doch in erster Linie geschrieben wurde. Es sind Kleinigkeiten, aber wir wissen, wie daran unser Volk „hängen“ bleibt. Und das wäre bedauerlich bei einem Buch, das soviel Vorzüge hat und in seiner Deutlichkeit gerade heute wohltuend wirken wird, um die „Müdigkeit der Guten“ zu beheben.

L. Lennartz S.J.

Delp, Alfred S.J.: Zwischen Welt und Gott. (Hrsg.: Paul Bolkovac S.J.) — Frankfurt a. M.: Knecht, Carolusdruckerei (1957). 299 S. Lw. 12,80 DM.

In diesem Buch sind die wesentlichen Aufsätze, Vorträge und Ansprachen gesammelt, die P. Delp aus den Kriegsjahren 1939–44 hinterlassen hat. Sie waren bereits in den beiden Bänden „Der mächtige Gott“ und „Zur Erde entschlossen“ veröffentlicht. In drei Gruppen sind sie neu geordnet: An die Geschichte gebunden, Durch die Sakramente gehalten, Vom Kirchenjahr inspiriert. Was den literarischen Nachlaß von P. Delp so

wertvoll macht, ist seine stete Konfrontierung des Christlichen mit dem modernen Menschen. Letzterem steht er nahe durch seine Geistesart wie durch seinen Lebensweg. Stieß er doch zur Kirche durch einen „Krach“, den der Konfirmand mit seinem Pfarrer bekam wegen falscher Darstellung einer katholischen Lehre. Kurz entschlossen suchte er den katholischen Pfarrer auf, der dem aufgeweckten Vierzehnjährigen Scheebens Mysterien in die Hand gab. Von dort her begann der Weg, der ihn ins Heiligtum führte, der ihn aber auch immer wieder von innen her zwang, sich dem „Menschen“ zu stellen, der „nicht katholisch“ dachte, fühlte und lebte. Um ihm seine Not zu zeigen, seine Armut, sein Versagen. Das gab dem kurzen Wirken in der Sorge um die Seelen die Eigenart und Bedeutung — er war 37 Jahre alt, als er hingerichtet wurde —, die weit über seine Zeit hinaus ging. Ist es nicht im Grunde die Unkenntnis des Menschen von heute, die soviel Aufwand in der Seelsorge unfruchtbar bleiben läßt? Greifen wir darum oft zu den Schriften Delpis, um daran uns und unsere Unterweisung zu überprüfen! Wir werden es nie ohne wirkliche innere Bereicherung tun, und nie ohne tieferes Verstehen dessen, was „in der Luft liegt“, und worauf wir Antwort geben müssen unsern Gläubigen, die sie einatmen.

L. Lennartz S.J.

MORALTHEOLOGIE

Scholz, Franz: Benedikt Stattler und die Grundzüge seiner Sittlichkeitslehre unter besonderer Berücksichtigung der Doktrin von der philosophischen Sünde. — Freiburg: Herder 1957 XV, 264 S. (Freiburger Theologische Studien H. 70), brosch. 16,— DM.

In dieser Habilitationsschrift für die Theol. Fakultät der Universität Freiburg i. Br. zeichnet Sch. im ersten Hauptteil Stattler als „Mensch und Denker seiner Zeit“, in seiner Abhängigkeit von der rationalistischen Philosophie, dementsprechend die Betonung des Natürlichen vor dem Übernatürlichen, seinen Wahrheitsbegriff. „Der Versuch unseres Autors, den ‚modernen‘ Wissenschaftsbegriff in die Theologie einzuführen, muß als wesensfremder Eingriff abgelehnt werden und ist als Tribut an den Naturalismus zu bewerten“ (72). Stattlers theologisches Reformprogramm litt unter der Schwäche seiner Theologie und — seines Charakters —, und so wundert es nicht, daß er mit der kirchlichen Lehrautorität in Konflikt kam und blieb. Im zweiten Hauptteil (70—203) deckt Scholz in genauer, sachlicher und umsichtiger Prüfung Stattlers Abweichen von der gesunden kirchlichen Lehre auf: in seinem Ansatz: der menschlichen Glückseligkeit als Zweck der Schöpfung, dem philosophischen Prinzip vom „hinreichenden Grund“, im einseitigen Betonen der „Väter“ und dem Übergehen der scholastischen Theologie des Hochmittelalters, der nur „moralischen“ Notwendigkeit der Erlösung und Gnade (z. B. 140—149), der nominalistischen Deutung von Gesetz, Lohn und Strafe, Gewissen und Sünde. Indem hier der „ethische Formalismus“ des subjektiven Gewissens anstatt der materialen Geltung des Sittengesetzes angenommen wird, sind wesentliche Fragen der katholischen Moral falsch dargestellt, wie es auch in der heutigen falschen Situationsethik wieder geschieht. Der dritte Teil ist dem Problem der „philosophischen Sünde“ gewidmet. Scholz zeigt hier, daß Stattler manche berühmten Theologen für seine Meinung beanspruchen konnte (z. B. S. 236 f.). In eingehender Untersuchung prüft Sch. die Hauptfragen in der Lehre Stattlers und macht dessen Bemühen um eine der Zeit entsprechende Darstellung der katholischen Sittenlehre sichtbar. Da Stattler in seiner philosophischen Grundlage von der Philosophie der Aufklärung besonders von Christian Wolff, aber auch von nominalistischen und jansenistischen Gedankengängen beeinflusst war, ist es ihm nicht gelungen, die katholische Lehre in allen Stücken in ihrer Eigenart klar abzugrenzen und gemäß ihrem Offenbarungscharakter richtig darzustellen. — Die Arbeit von Scholz hat, wenn das Schlagwort erlaubt ist, eine Lücke in der Geschichte der katholischen Moraltheologie des 18. Jahrhunderts und überdies der Begegnung der katholischen Theologie überhaupt mit der Aufklärung ausgefüllt. Indem Sch. mit besonnener Klarheit Stattlers Lehren prüft und den Irrtümern die katholische Lehre entgegenstellt, liefert er einen sehr beachtenswerten Beitrag zur spekulativen Moraltheologie, zu der man den jungen Gelehrten beglückwünschen kann.

N. Seelhammer

NEUERSCHEINUNGEN

BREVIERSTUDIEN

Referate der Studientagung von Assisi 14. - 17. 9. 1956

Im Auftrag des Liturgischen Instituts zu Trier
herausgegeben von Jos. A. Jungmann S. J.

127 Seiten, engl. broschiert 6,80 DM

Der Band enthält Beiträge von J. A. Jungmann, J. Pascher, H. Rahner,
B. Fischer, Th. Schnitzler, P. Salmon und A. Raes.

LAMBERTUS DE LEGIA

De vita, translatione, inventione ac miraculis sancti Matthiae
Apostoli libri quinque

Eingeleitet und herausgegeben

von Dr. Rudolf M. Kloos

(Band 8 der Trierer Theologischen Studien)

XI und 423 Seiten, kartoniert 23,40 DM

DIE TATEN DER TRIERER

Gesta Treverorum

Bd. II: Von Erzbischof Gottfried (1124)

bis zum Tode Alberos (1152)

herausgegeben von Emil Zenz

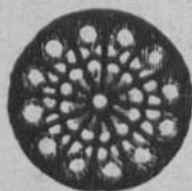
76 Seiten, kartoniert 6,20 DM

Diese beiden Bücher sind für die Geschichte Triers wichtige
Quellenpublikationen.

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS - VERLAG TRIER

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL
SÄARSTR. 39 · TELEFON 2938

Neue Jugendkatechesen

Eine ganze Jugendpastoral -
ein neues Handbuch weltoffener
und zeitnaher Jugendseelsorge in
3 Bänden

Soeben ist erschienen:

J. N. Pemsel, Jugendkatechesen

Band 1: Der Mensch DM: 14,50

Band 2: Der Herr (ersch. im Herbst)

Band 3: Die Welt (ersch. Frühj. 1959)

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung.

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 4492



Spezialhaus für
Mittelmoselweine
R. Lentzen-Deis
K.-G.
Bernkastel-Kues
an der Mosel

Messweinflieferant - Weingroßhandlung
Ausländische - Süsse - Messweine

Katholische Schulbibel

Die Neubearbeitungen der Schulbibel
sind erschienen. Preise: Kath. Schul-
bibel 5,60 DM, Kleine Kath. Schul-
bibel 2,20 DM

Orgelbuch

zum Gesang- und Gebetbuch der
Diözese Trier

Der 1. Teil (Lieder 1 bis 198) des in
zwei Bänden erscheinenden Orgel-
buches wird ausgeliefert. Der Preis
beträgt 24,80 DM. Der 2. Teil folgt
einige Monate später, Abnahme des
1. verpflichtet zur Abnahme des
2. Bandes.

Paulinus - Verlag Trier

DZ THB

Bibliotheca Seminarii Claretiani
4. Okt. 1958
Trierensis

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

67. JAHRGANG PASTOR BONUS

1958 HEFT 5

INHALT

AUFSATZE

B. A. Willems

Christus und die Kirche

Heinrich Flatten

Der Ehekonsens als consensus de praesenti

KLEINERE BEITRÄGE

D. Grieser

Ergebnisse einer Meinungsbefragung über Ehe und Familie

BERICHTE

Balthasar Fischer

Neue Literatur zum Brevier

L. Hofmann

Errichtung eines wissenschaftlichen Seelsorge-Instituts in Rom

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER



Möbeltransporte In- und Ausland
Verzollung · Verpackung · Lagerung

Gillen & Garçon, Bitburg/Eifel

Gegr. 1899 · Telefon: 31 68 u. 31 69

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
 aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
 geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Oewiger Straße 109 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Oewiger Straße 36 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreihof 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Mußner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH., Trier.

Christus und die Kirche

Zum ekklesiologischen Gespräch mit Karl Barth

Von Dr. B. A. Willems O.P., Zwolle (Holland)

Die Diskussion um die Arbeit von Küng¹ über das Verhältnis der Lehre Barths von der Rechtfertigung zur katholischen Auffassung ist in vollem Gange. Selbst in Spanien wurde Küngs Buch nicht nur gelesen, sondern es wurde auch ausführlich und treffend darüber berichtet², allerdings mit der kritischen Bemerkung, daß, solange über die Kirche noch tiefe Differenzen bestehen, eine volle Einigung vorläufig ausgeschlossen ist. Wenn der spanische Rezensent nun aber folgenden Absatz aus dem kürzlich veröffentlichten Artikel von Fries über Barths Ekklesiologie³ zu lesen bekäme?: „Die von hier aus entworfene Theologie der Kirche aber, die wir darzustellen versucht haben, ist so, daß auch und gerade sie nicht nur in der Konsequenz der in der Christozentrik kulminierenden Theologie, sondern in der genauen Ausführung und Entfaltung, soweit sie bis jetzt vorliegt, nicht kirchenspaltend ist und sein muß. Das gilt bei aller noch bestehenden Differenz in nicht wenigen Einzelheiten.“⁴

Wir wollen dieses Ergebnis der äußerst sorgfältigen Darstellung von Fries keineswegs in Abrede stellen. Unser Ziel ist nur, die auch von Fries angedeuteten Differenzen, die immerhin noch vorhanden sind, etwas genauer anzusehen. Es scheint uns wichtig, zu untersuchen, ob Barths Kritik an der katholischen Ekklesiologie nur in vereinzelten Fragen besteht, oder ob es doch einen gemeinsamen Beziehungspunkt gibt, von dem aus Barths kritische Einwände verstanden werden müssen. Die vielen erfreulichen Übereinstimmungen könnten damit im größeren Zusammenhang gesehen werden, während zugleich die noch bestehenden Differenzen theologisch näher bestimmt werden. Es ist für die Ekklesiologie wie für die katholische Theologie überhaupt ungemein wertvoll, sich mit diesem Hauptanliegen Barths zu konfrontieren. Er zwingt uns dazu, weil er sich selber verhältnismäßig wenig Mühe macht, Annäherungen zu suchen. Dieses „In-seiner-Arche-bleiben“ scheint nicht nur gefordert, um ein großes Lebenswerk abschließen zu können; es hat,

¹ Hans Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Einsiedeln 1957.

² J. M. Alonso, Karl Barth, un „criptocatólico“...? in: *Rev. Esp. de Teol.* 17 (1957), 357–382.

³ H. Fries, *Kirche als Ereignis*. Zu Karl Barths Lehre von der Kirche, in: *Catholica* 11 (1958), 81–107; eben erschienen als vierter Beitrag in dem Buch: H. Fries, *Kirche als Ereignis*, Düsseldorf 1958, 68–118.

⁴ Ebda. 101.

wie er selber am 5. Mai 1915 an Thurneysen schrieb, auch theologische Bedeutung: „Unser Verhältnis zu den »Anderen« ist mir auch ein schweres Problem. Irre ich mich, wenn es mir vorkommt, daß unsere quasi Absonderung eher erfreuliche Wirkungen ausübt, die Leute schimpfen über unsere »Lieblosigkeit« und werden doch gerade durch sie auf die Probleme gestoßen, auf die es ja ankommt. Während das ewige »Eingehen« auf ihre Art eigentlich alles beim Alten läßt.“⁵

I

Von unserem Standpunkt heute auf die historischen Anfänge von Barths theologischer Arbeit zurückblickend, ist es leichter, herauszufinden, um was es Barth eigentlich ging und noch immer geht. Wir glauben der Wahrheit keinen Zwang anzutun, wenn wir sein Hauptanliegen kurz so formulieren: er will den absoluten Primat der in Christus geschehenen Offenbarung herausstellen um des wahren Glaubens willen. In den Glanzjahren eines Harnack wurde es Barth und seinen alten Freunden beim Lesen der Heiligen Schrift deutlich, daß der Glaube, wie die Schrift ihn darstellt, durch Historizismus und Liberalismus tödlich gefährdet war. Der Glaube hört auf Glaube zu sein, wenn er nur noch im Gefolge, d. h. in steter Abhängigkeit von der historischen Forschung oder rationalen Überlegungen überhaupt erscheinen darf. Die befreiende reformatorische Entdeckung von dem Glauben „ohne des Gesetzes Werke“ war im Begriff, unter dem von vielen Wissenschaftlern angesammelten Material begraben zu werden. Zunächst ging es Barth also um ein klares und lautes Nein gegen alles Natürliche, das den Glauben salonfähig zu machen versuchte. Der positive Ausbau dieser zunächst wohl defensiven Haltung erfolgte allmählich in der Hinwendung zu der absoluten Christologie. Nur im Lichte der einmaligen und für alle Zeiten geschehenen Christusoffenbarung konnten die „anderen“ Erkenntnisse ihren angemessenen Ort finden. Daher die immer spürbare Vorliebe für Anselm, bei dem Barth eine Art methodologischer Bestätigung seiner ganzen Konzeption der Theologie zu finden meinte in dem programmatischen Satz: *Credo (Christum) ut intelligam*. Daß in der Entdeckerfreude über diesen damals wirklich ungeheuren Neuansatz zur Linken und zur Rechten Bannflüche erteilt werden mußten, dürfte einen, dem ein reiches Temperament nicht von vornherein verdächtig vorkommt, doch wohl kaum überraschen und noch weniger beunruhigen. Das Nein mußte ebenso stark gegen Brunner ertönen, der doch wieder einen natürlichen Anknüpfungspunkt für die Christusoffenbarung hineinzuschmuggeln versuchte, wie gegen den mittelalterlichen Feind, die *analogia entis*, die Barth als tiefste Bedrohung des christlichen Glaubens ansah.

⁵ E. Thurneysen, Die Anfänge, in: Antwort, Zollikon-Zürich 1956, 840.

Es liegt wohl einigermaßen auf der Hand, daß auch heute noch die Schwierigkeiten und Einwände Barths gegen die katholische Ekklesiologie von seinem „Turmerlebnis“ verständlich zu machen sind. An einigen Beispielen, die den älteren wie den neueren Teil seiner Kirchlichen Dogmatik berücksichtigen, versuchen wir dies zu erläutern.

Nachdem Barth in I/2 gesagt hat, daß auch die Erscheinung Christi letztlich nur in Form von Zeichengebung als das, was sie ist, sichtbar und verständlich wird, entfaltet er das gleiche auch im Hinblick auf die Kirche. Aber diese Zeichengebung ist ein göttlicher Akt, fügt er dann sofort hinzu, es ist die Bewegung eines Instrumentes in der Hand Gottes, der ja der Herr und also frei bleibt. „Das Gegebensein dieser Zeichen bedeutet also nicht, daß der offenbare Gott nun sozusagen selbst ein Stück Welt geworden oder doch in die Hände und in die Verfügung der zur Kirche versammelten Menschen geraten sei... Wir stehen hier an der Stelle, wo der evangelische und der römisch-katholische... Kirchenbegriff scharf auseinandergehen.“ (247—248) Wir meinen, den Sinn des hier Gesagten auch so wiedergeben zu können: Nach katholischer Auffassung sei die Kirche von Gott irgendwie losgelöst. Das Instrument sei selbständig geworden. Weil es Gott aus der Hand gerissen sei, könne jetzt der Mensch frei und selbstherrlich darüber verfügen, er könne, was in Gottes Hand ein Mysterium war, jetzt nach allen Seiten ergründen, er könne selber die Grenzen feststellen und bestimmen, wo die Kirche heilstätig sei und wo nicht. Die Kirche sei aus der Verfügung Gottes geraten und gehöre damit nach allen Seiten der Welt an. Damit sei aber das *Credo in Ecclesiam* schlechthin unmöglich geworden.

Im gleichen Band treffen wir den Ausdruck, daß die wahre Kirche damit stehe und falle, daß sie den Satz: die Bibel ist Gottes Wort, exklusiv verstehe (607). Die katholische Kirche relativiere die exklusive Autorität der Heiligen Schrift, aber das sei „nur der Ausdruck, ein Ausdruck dafür, daß zuvor die Hoheit Gottes in seiner Gemeinschaft mit dem Menschen relativiert worden ist“ (620). Das habe dann gerade zum Gegenteil des Gehorsams, nämlich zur Selbstregierung, geführt. „Selbstregierung ist aber eine — ja sie ist geradezu die große Prärogative Gottes. Selbstregierung im geschöpflichen Raum kann nur Anmaßung dieser Prärogative Gottes und also ausgesprochenen Ungehorsam des Geschöpfes bedeuten. Solche Selbstregierung der Kirche ist aber das erklärte Wesen des Katholizismus...“ (639). Der Gegensatz wird hier zum Begriffspaar: Gehorsam-Selbstregierung zurückgeführt. Daß es ein (relatives) Regieren in Gehorsam geben kann, wird von Barth nicht bestritten (649—650). Wenn er den Autoritätsanspruch der katholischen Kirche dennoch angreift, so meint er wohl, daß es sich hier um ein ungehorsames Regieren handelt, das entsteht, wenn man die absolute Souveränität Gottes aus dem Auge verloren hat. Eine solche Regierung

bringe wieder „das Elend des Alleinseins“ (651) mit sich. Auch hier geht es also darum, daß nach Barth die katholische Kirche sich von Gott losgelöst und verselbständigt hat. Damit verfüge sie über Gott und sei ein rein diesseitiges Phänomen geworden, das den Glauben schlechterdings unmöglich mache.

In IV/1 zeigt sich, daß Barths Ansichten und seine Haupteinwände gegen die katholische Kirche sich nicht gewandelt haben. Ausdrücklich wird der katholischen Ekklesiologie, wie sie z. B. in der Enzyklika *Mystici Corporis Christi* im Grundriß dargestellt ist, vorgeworfen, daß in ihr die Kirche kein Glaubensobjekt sein kann. Mit erfreulichem Eifer wird die notwendige und wesentliche Sichtbarkeit der Kirche von Barth verteidigt (728) gegen einen ekklesiologischen Dokerismus (729). Diese wesentliche Sichtbarkeit ist aber nur ein Teilaspekt des Ganzen, und dieses Ganze kann nur im Glauben erkannt werden. Was in der Sichtbarkeit der Kirche eigentlich geschieht, was die Kirche in Wahrheit ist, ist nur den Gläubigen zugänglich (731). Deshalb sagt Barth: „Keine konkrete Gestalt der Gemeinde kann an sich und als solche Gegenstand des Glaubens sein. Auch der Mensch Jesus als solcher, die *caro Christi*, kann das ja nicht sein... Die Gemeinde kann nur an sich selbst glauben, indem sie an ihren Herrn glaubt und eben damit an das, was sie ist... Das Werk lobt den Meister. Das Sichtbare bezeugt das Unsichtbare... Der Ort, wo das geschieht, ist aber, so lange die Zeit währt... und also bis hin zu der Endoffenbarung Gottes und des Menschen in der Zukunft Jesu Christi, verborgen in ihrer konkreten Gestalt: mit ihr nur indirekt, nie direkt identisch. Eben darum muß dieses Geschehen in der konkreten Gestalt ihrer allen sichtbaren Geschichte geglaubt werden“ (735). Diese Sicht auf die Kirche als Glaubensmysterium vermißt Barth in der Enzyklika *Mystici Corporis*. Gerade die Erklärung des zentralen Begriffs „Mystischer Leib“ lasse da für den Glauben keinen Raum. Die Enzyklika gehe zwar nicht so weit, daß sie den Begriff *corpus mysticum* und den Begriff *ecclesia catholica Romana* gleichsetzt, aber man stößt „— was praktisch auf dasselbe herauskommt! — auf eine vorbehaltlose Gleichschaltung zwischen dem Mysterium der von Christus durch den Heiligen Geist geschaffenen, erhaltenen und regierten Kirche, und ihrer geschichtlichen Aktion und rechtlichen Organisation.“ „Was das ist: die Kirche, das ist keineswegs verborgen, das braucht nicht geglaubt, das kann aus dem, was als Kirche sichtbar ist und was sie tut, aus der Vortrefflichkeit ihrer jedermann sichtbaren Existenz unmittelbar abgelesen werden. Was soll eigentlich „mystisch“ sein, wo alles so problemlos direkt wahrnehmbar ist?“ (736)^a

^a Obwohl wir nicht die Absicht haben, Einzelkritik zu liefern, sei hier doch daran erinnert, wie die Enzyklika, von der Verbindung der irdischen Kirche mit ihrem Haupt Christus sprechend, ausdrücklich bemerkt: *Animadvertant*

Es ist ohne weiteres klar, daß Barth hier auf sein Hauptanliegen zurückgreift. Er sieht in der katholischen Ekklesiologie eine heillose Vermischung von Glauben und Sehen, durch die der eigentliche Glaubens-kern verlorengeht. „Was aber ist das in ihrer irdisch-geschichtlichen Gestalt verborgene und also unsichtbare, bzw. nur in der besonderen Sicht des Glaubens sichtbare Sein der Gemeinde, ihr geistlicher Charakter, ihr Geheimnis? Die Antwort muß ... lauten: die Gemeinde ist Jesu Christi eigene, irdisch-geschichtliche Existenzform“ (738).

Der Protest gegen eine von Christus losgelöste Autorität in der Kirche, den wir in I/2 schon vernahmen, wird auch in IV/1 erhoben. Barth zitiert mit Zustimmung folgenden Satz aus der patristischen Tradition, den er in der Enzyklika *Mystici Corporis* findet: *In Cruce Ecclesiam e latere Salvatoris esse natam instar novae Evae matris omnium viventium* — „nur daß es sofort den bekannten Übergriff bedeutet, wenn diese ‚neue‘ Eva nachher flugs mit der unfehlbar lehrenden und regierenden Rechtskirche gleichgesetzt wird, die im Papst als dem an Stelle des unsichtbaren Christus sichtbaren Haupt dieses Leibes zusammengefaßt sei“ (745). Mit Nachdruck klingt uns auch hier entgegen, daß es keine selbständige Kirchenregierung gibt. Paulus regierte nicht an Christi Stelle, er war nicht Christi Vikar, er stand in der *διακονία* (751—752, 793—795).

Der absolute Primat der Gottesoffenbarung in Christus schließt auch ein, daß Heiligkeit auf Erden nur eine passive Heiligkeit sein kann (774), die dann sicherlich auch einen Imperativ einschließt (783). Jede Verselbständigung, namentlich der Kirche, zieht als notwendige Folge das Verschwinden jener authentischen Heiligkeit nach sich. Die Kirche könne also nicht als *communio sanctorum* einfach dadurch konstituiert werden, daß ein Mensch getauft wird, damit den Heiligen Geist empfängt und also zum rechten Glauben kommt, zum Glied an Christi Leib wird und also ein heiliges Glied seiner heiligen Gemeinde. Gegen eine solche Konzeption muß nach Barth geltend gemacht werden, daß hier „die Frage nach der durch ihren Herrn selbst zu vollziehenden Versammlung der Gemeinde in geradezu frevelhafter Weise umgangen, daß da das wirkliche, das geistliche Geheimnis der heiligen Gemeinde durch ein mutwillig erfundenes sakramentales Geheimnis ersetzt und verdrängt wird. Was für eine Vorstellung vom Heiligen Geist, seiner Gegenwart und seinem Wirken, von der Erweckung zum Glauben, von der Zugehörigkeit zum Leibe Jesu Christi und also von der Heiligkeit der Glieder der Gemeinde, derzufolge dies Alles dem Menschen einfach durch den

quoque necesse est, hac in causa de occulto mysterio agi, quod in hoc terrestri exsilio, velamine quolibet detectum, omnino introspici, humanaque lingua significari numquam possit. AAS 35 (1943), 231. Vgl. auch unten, Anm. 10.

korrekten Vollzug einer von Menschen ins Werk gesetzten Handlung mitzuteilen wäre! Was für eine Vorstellung von der Gemeinde, die die Macht hätte, sich einfach durch diese Handlung als solche als heilige Gemeinde zu konstituieren und fort und fort zu ergänzen!“ (777)

Wir möchten keineswegs den Eindruck erwecken, daß Barths Ausführungen über die Ekklesiologie in einem einzigen Sturmlauf gegen die katholische Kirchenlehre bestehen. Seine Lehre ist durchaus positiv, wie Fries überzeugend dargestellt hat. Eine Zitatenhäufung, wie wir sie in der gedrängten Form eines Zeitschriftenbeitrags geben, könnte leicht zu falschen Vorstellungen führen, und wir möchten ausdrücklich davor warnen. Was hier ausgeführt wurde und noch wird, kann nur ein globales Bild geben und setzt wenigstens den Artikel von Fries voraus. Wenn wir noch ein letztes Beispiel geben, so ist dieses, wie alles Vorhergehende, nur gemeint, um unsere Vermutung zu illustrieren, daß wir es in den zerstreuten Einwendungen Barths gegen unsere Ekklesiologie mit einem Zentralanliegen zu tun haben.

Barth sieht in der katholischen Lehre von der Kirche noch immer eine Verabsolutierung des Geschöpflichen. Ganz kraß meint er das in der Lehre von der Apostolizität der Kirche wahrzunehmen. Deshalb richtet er sich an uns mit der Frage, was das nun eigentlich für ein „Apostolisches“ ist, „das so schlechthin institutionell und rituell von einem Mann, weil und indem er Bischof ist, auf einen anderen, weil und indem er ein Bischof wird, übergehen soll, um dann von diesem ebenso institutionell und rituell an die ihm untergeordneten Kleriker weitergeleitet zu werden. Tatsächlich der Heilige Geist, den die Apostel vom Herrn empfangen und in dessen Macht sie ihn verkündigt haben?“ (800) Wenn man dies bejaht, so ist die nächste Frage natürlich, wer und was der Heilige Geist ist. „Eine eigentümliche supranaturale Substanz, die einmal in die Geschichte der Menschheit eingegangen und nun daselbst — etwa wie eine neu entdeckte Naturkraft — in die Hände und Macht bestimmter, in dieser Sache kompetenter Menschen übergegangen von ihnen nutzbar und fruchtbar zu machen wäre?“ Nach Barth fällt hier die Entscheidung. Der Heilige Geist ist frei, er weht wo er will. „Woher weiß und nimmt man das eigentlich, daß sein Werk und seine Gabe vorzüglich — und für das Ganze der Kirche doch entscheidend — eine Sache gerade für Bischöfe und andere Kleriker sein soll?“ Wenn man dies auch einmal als Hypothese für bestimmte Fälle annehmen würde, so bleibt letzten Endes die Frage, „ob es eine Institution und in deren Rahmen einen Ordinationsritus gibt, in dessen Vollzug der Heilige Geist von einem Mann auf den anderen kommen muß, in welchem über ihn verfügt wird, in dessen Vollzug seine Gegenwart und Aktion also gebunden ist?“ (800—801) Positiv gesagt: ein gebundener Geist kann nicht der Heilige Geist sein. Die Kirche, die einen solchen Geist zu besitzen meint,

hat sich von Gott losgelöst, kann also nicht mehr geglaubt werden, denn sie gehört ganz und total dieser Welt an.

Auch der aus I/2 bereits zitierte Einwand gegen die Relativierung der Schriftautorität in der katholischen Kirche kehrt implizit bei Barth wieder zurück (IV/1, 806—807; IV/2, 800, 803). Wir möchten unsere Zitatensreihe hier jedoch abbrechen, weil wir meinen, Barths Anliegen genügend demonstriert zu haben.

II

Unsere Ekklesiologie ist wie jene Barths eng mit der Christologie verknüpft. Daher scheint es uns angebracht, im Hinblick auf die oben umschriebenen Einwände Barths und ihr Zentralanliegen einige Punkte aus der katholischen Lehre von der Kirche und aus der Christologie hervorzuheben. Am Schluß wenden wir den Blick dann noch einmal auf die Theologie Barths, wobei es uns vor allem darum geht, inwieweit die in der Ekklesiologie aufgeworfene Problematik schon in der Christologie spürbar ist.

In Christus ist die sakramentale Heilsökonomie, welcher Gott sich nach dem Schriftzeugnis bedient, zu einem absoluten und einmaligen Höhepunkt gelangt. Unter sakramentaler Heilsökonomie verstehen wir die Einbeziehung der Kreatur in das göttliche Heilshandeln. Man könnte dies auch sehr klar und überzeugend mit den Worten Barths umschreiben: „(Gott) enthüllt sich als der, der er ist, indem er sich verhüllt in eine Gestalt, die er selbst nicht ist. Er bedient sich dieser von ihm selbst unterschiedenen Gestalt, er bedient sich seines Werkes und Zeichens, um in, mit und unter dieser Gestalt gegenständlich zu sein und also sich uns zu erkennen zu geben. Offenbarung heißt Zeichengebung. Man darf ruhig sagen: Offenbarung heißt Sakrament, d. h. Selbstbezeugung Gottes, Darstellung seiner Wahrheit und also auch der Wahrheit, in der er sich selbst erkennt, in der Gestalt geschöpflicher Gegenständlichkeit und damit in der Angemessenheit unserer geschöpflichen Erkenntnis“ (II/1, 56). Wir glauben, daß dies alles auch auf Christus Anwendung finden kann, nur müssen wir dann zwei Korrekturen anbringen. Zunächst trifft der erste Satz für Christus nicht zu. In Christus enthüllt sich Gott als der, der er ist, indem er sich verhüllt in die Knechtsgestalt des irdischen Jesus, der in hypostatischer Union mit Gott vereinigt ist. Barth wird dem zustimmen, denn in I/2, 21 schreibt er: „Daß Gottes Sohn Mensch wurde und ist; das ist die Wirklichkeit der Offenbarung, darin hat Gott seine Freiheit bewährt, unser Gott zu sein. Gottes Offenbarung glauben und erkennen, heißt von dieser Seite gesehen: diesen Menschen glauben und erkennen in seiner Identität mit der Gegenwart und mit dem Handeln Gottes“ (vgl. auch ebd. 13 und 17). Das führt uns notwendig zu einer zweiten Bemerkung. Gott bedient sich der irdischen Gestalt Jesu

nicht nur, um in, mit und unter ihr gegenständlich zu sein und sich uns zu erkennen zu geben, er wirkt auch durch diese Gestalt. In Christus begegnen wir unserem Heilsmittler.

Wenn wir Christus Höhepunkt und auch Endpunkt der sakramentalen Heilsökonomie nennen, so drückt die katholische Theologie damit folgendes aus: In Christus ist die Zeit erfüllt (Mk 1, 15). Von ihm her werden die Bundesgeschichte des Alten Testaments und die Geschichte der Kirche in ihrer sakramentalen Struktur theologisch verständlich. Die gottmenschliche „Gegenständlichkeit“, die uns in der Gestalt Jesu entgegentreten ist, war die höchst reale Erfüllung dessen, was im Volk Israel zeichenhaft verwirklicht wurde. Indem Gott Fleisch annahm, trat er leibhaftig in unsere irdische Geschichte ein. Wie die berühmte Philipperstelle (2, 6—7) zu erkennen gibt, mußte Gott sich dazu „entäußern“, d. h. seine göttliche $\delta\acute{o}\xi\alpha$, die strahlende Evidenz seiner Göttlichkeit, ablegen. Gerade deswegen kann Paulus in Kol 2, 2 von Christus sagen, daß er das $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ ist. Die Knechtsgestalt Jesu ist für uns ein *Mysterium* = *sacramentum*, denn in ihr hat sich das unsichtbare Wesen Gottes (Röm 1, 20) vergegenständlicht, sichtbar und mit unseren Händen betastbar (1 Jo 1, 1) gemacht. Diese sichtbar gewordene Gottheit ist jedoch nicht *evident*. Die Sichtbarkeit ist zugleich eine Verhüllung, ein Ausgelöscht-werden der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ in die Knechtsgestalt. Darum hat Gott nicht nur das Fleisch angenommen, sondern auch gesprochen und Zeichen gewirkt. Hier liegt die fundamentale Einheit von „Wort und Sakrament“. Daß es in der Einheit des Gottmenschen Jesus Christus zugleich heilsbedeutsame, offenbarende Gegenständlichkeit und heilsbedeutsames, offenbarendes Wort gibt, die in dieser Einheit aufeinander angewiesen sind, kann nicht umstritten werden. Dieser Mensch, Jesus von Nazareth, ist Gott.

Wie im Alten Bund die sakramentale Gegenständlichkeit des zusammengerufenen Gottesvolkes durch das prophetische Zeugnis näher erklärt wurde, so sehen wir das Gleiche bei Jesus. Die gegenständliche Offenbarung, die als solche der natürlich erfassbaren Welt angehört, wird durch das Wort in einer „neuen Dimension“ erfassbar (wir übernehmen hier eine treffende Terminologie Barths, vgl. IV/1, 734). Die in der Knechtsgestalt auftretende Offenbarung Gottes in Christus gehört dennoch zu unserer Welt. Der „Historiker“ Lukas ist dieser geschichtlichen Gegenständlichkeit von Anfang an sorgfältig nachgegangen, und hat uns dies alles der Reihe nach niedergeschrieben, damit wir uns von der Zuverlässigkeit der Worte, von denen wir Kunde erhalten haben, überzeugen können (Luk 1, 3—4). Weil es Offenbarung in Gegenständlichkeit gibt, ist das Verfahren des Lukas nicht von vornherein aussichtslos. Man kann durch historische Beweisführung bis zu jenem Gegenstand gebracht werden, der den Menschen

zum Glauben auffordert. Und weil diese Aufforderung unsere ganze Existenz beansprucht, darf man die in der Gegenständlichkeit auftretenden Zeichen, die die Worte dieser Gegenstandsoffenbarung begleiten, untersuchen, um sich zu vergewissern, daß man nicht an den falschen Ort angelangt ist. Sagt man dann ja, so zeigt sich der *innere Gehalt* dieser Gegenstandsoffenbarung noch keineswegs — die *δόξα κυρίου* fängt nicht plötzlich an zu leuchten — sondern wir geben uns dem Wort hin. Weil Gott sich in Christus auch verhüllt hat, mußten seine Zeitgenossen, obgleich sie Jesus leibhaftig vor sich sahen, und müssen auch wir auf Christi in *ἐξουσία* ausgesprochenes Offenbarungswort hinhören. Da der Logos in allem den Menschen gleich geworden war, ausgenommen der Sünde (Hebr 4, 15), sah er aus, wie jeder jüdische Rabbi damals aussah. Aber das Machtwort dieses Menschen wies auf ihn selbst, offenbarte die „dritte Dimension“ in seiner Gegenständlichkeit, in dem zweidimensionalen Raum. Er beanspruchte „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ zu sein (Jo 14, 6), „das Licht der Welt“ (Jo 8, 12; 9, 1), der Lehrer der Menschen (Mt 23, 10), der messianische Gottessohn (Mt 16, 17). Damit offenbarte er seine tiefste Seinswirklichkeit als eine (unersichtliche und trotzdem sichtbare!) *Theophanie in der Kenosis*. Dieses Beieinander und Ineinander von Gegenständlichkeit und prophetischem Wort — das zum Wesen der sakramentalen Heilsökonomie gehört — ermöglichte damals und ermöglicht uns heute den wahren Glauben.

Dieses wesensnotwendige Beieinander bringt auch Gefahren mit sich, Gefahren, denen die katholische Theologie nach Barth erlegen ist. Jo 7, 24 warnt Jesus davor, „nicht nach dem Äußeren“ (*κατ' ὄψιν*) zu urteilen. Das heißt wohl nichts anderes als dies, daß die inhärente Gefahr der sakramentalen Heilsökonomie ein Stehenbleiben bei der äußeren Gegenständlichkeit der Offenbarung ist. Die „zweidimensionale“ Sicht, die nur die irdische Wirklichkeit betrachtet, ist noch kein Glaube. Daß die katholische Christologie diesem Mißverständnis anheim gefallen wäre, kann kein wohldenkender Theologe behaupten. Chalkedon hat für alle Zeiten diesen Irrtum ausgeschlossen, indem es den Leitsatz für alle künftigen Christologien aufgestellt hat: *Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch in unam personam atque subsistentiam concurrente* (Denz. 148). Was hier aber ein für allemal richtiggestellt ist, muß auch in der Ekklesiologie aufrechterhalten werden. Und da setzt Barths Kritik an, wie wir schon sahen. Es sei darum kurz versucht, in der Linie dieser Christologie wenigstens gewisse Umriss einer katholischen Ekklesiologie darzustellen.

Auch in der Kirche haben wir mit dem wesensnotwendigen Beieinander von Gegenständlichkeit und prophetischem Zeugnis zu tun. Christus wollte, daß die Gegenständlichkeit seiner Knechtsgestalt auch in den künftigen Zeiten weiterexistieren würde. Dazu rief er die Apostel und

gab ihnen den Auftrag: „Geht hin und macht alle Völker zu Jüngern, indem ihr sie tauft auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28, 19). Die theologisch-ekklesiologische Interpretation dieses Auftrags wird uns von Paulus gegeben. Er schreibt seine Briefe, nachdem die missionarische Arbeit der Jünger schon ihre ersten Früchte getragen hatte. Sie haben in Kleinasien und Griechenland neue Christengemeinden gebildet. Diese Christengemeinden, die auf die erste, von Christus selber gestiftete Jüngergemeinde zurückgehen, bilden in ihrer hierarchisch organisierten Struktur (Pastoralbriefe) die „neue“ Gegenständlichkeit der Offenbarung. Weil es aber nach Christus keine eigentlich neue Offenbarung mehr geben kann — das ἐφάπαξ des Hebräerbriefs —, gebraucht Paulus einen anderen Namen: die Gemeinden bilden den „Leib Christi“. Durch die Taufe wird man eingegliedert in diesen Leib (Röm 6, 3—5; 1 Kor 12, 13) und damit werden die Gemeindeglieder in ihrer sichtbaren Organisation die irdische Weiterexistenz der Knechtsgestalt Jesu. Wie aber der irdische Jesus durch sein Machtwort auf die tiefste Offenbarungswirklichkeit seiner Knechtsgestalt hinwies, so soll auch die Aktualisierung seiner Knechtsgestalt — die Kirche — mit Autorität auf sich hinweisen, um ihre tiefste Offenbarungswirklichkeit kund zu tun (Röm 10, 14—15; 1 Kor 11, 17—22; 12, 12—27).

Das autoritäre Wort, das der Leib Christi in die Welt hinein zu predigen hat, ist die Frohbotschaft Christi, aktualisiert in der kirchlichen Verkündigung. Der irdische Jesus sprach ein wirkliches Machtwort, weil er „im Geiste“ sprach (Luk 4, 18.21). Weil auch die Jünger diesen Geist empfangen (Luk 24, 29), indem sie dem Leibe Christi eingegliedert werden, bekommen auch sie den Auftrag, in diesem Geist ihr Machtwort von der „dritten Dimension“ zu verkündigen. Der Geist läßt sie aber nicht einfach automatisch wiederholen, was Christus gesagt hat, sondern weil die geschichtliche Weiterexistenz des Leibes Christi wirklich eine geschichtliche Bedeutung hat, läßt Gott das einmalige Wort in jeder Schicksalsstunde neu aktualisieren, wie er auch die Gegenstands-offenbarung, den Leib Christi, zu jeder Zeit neu aktualisiert. Der Heilige Geist wird die Gemeinden alles lehren und an alles erinnern, was der irdische Jesus gesagt hat (Jo 14, 26). Darum darf die Kirche auch nach dem Tode Jesu nicht ängstlich schweigen, auch nicht kleinmütig sich immer wieder selber in Frage stellen, sondern sie muß in großem Vertrauen auf den Herrn „keine Sorge haben, denn der Heilige Geist wird euch in jener Stunde lehren, was ihr sagen sollt“ (Luk 12, 12). Der Geist muß diesen Beistand nicht leisten, der Herr hat ihn aber versprochen, und wir glauben an die Treue Gottes zu sich selber. Im Geiste glauben wir, daß der Herr — der Herr aber ist der Geist (2 Kor 3, 17) — bei uns ist alle Tage bis ans Ende der Welt (Mt 28, 20). Wenn der Kirche als solcher der Beistand des Geistes versprochen worden ist, so wagen wir es nicht, eine Ausnahme zu machen

für jene Glieder, die, wie einst Titus und Timotheus, eine Sonderstellung in der Gemeinde haben. Gerade in ihnen, die ihre Brüder stärken (Luk 22, 32), und die Lämmer und Schafe weiden müssen (Jo 21, 15–17), wird sich der Beistand des Geistes gewissermaßen konzentrieren. Sie dürfen das χάρισμα, das ihnen unter Weissagung mit Handauflegung der Presbyter zuteil wurde, nicht vernachlässigen (1 Tim 4, 14).

Wie Christus auf sich selber hinwies und nicht etwa auf Johannes den Täufer, so muß die Kirche im Bewußtsein ihres messianischen Auftrags auf sich selber hinweisen. Sie muß sagen, wo die Aktualisierung von der Knechtsgestalt des Leibes Christi aufhört und wo sie noch vorhanden ist. Das ist keine Anmaßung, sondern Gehorsam. Sie kann es, weil sie sich dazu beauftragt weiß. Vor allem in unserer Zeit kann dieses Wort, das auf den Ort hinweist, von woher es gesprochen wird, einen Sturm von Protest heraufbeschwören. Jedes Wort einer Institution, die sich selbst auferlegt, wird Widerstände hervorrufen. Das ist aber (paradoxaerweise) die notwendige Folge jener Knechtsgestalt, in der sie durch die Zeiten zu pilgern hat. Wie Gottes Offenbarung sich einst in die Verhüllung eines sterblichen Menschen kleidete, der auf den staubigen Wegen Palästinas umherging und trotzdem das unerhörte ἐγώ εἶμι in seine Umwelt hineinsagte, so existiert diese Verhüllung heute in einer mehr oder weniger gut funktionierenden Institution, die dennoch sagen muß: hier, an dieser Stelle, an diesem „Gegenstand“ ist das Heil und dort nicht. Nach dem Vorbild ihres Herrn in seiner irdischen Zeit, versucht die Kirche sich glaubhaft zu machen, was ihr nicht zu jeder Zeit in gleichem Maße gelingt. Wie Jesus den Gelähmten heilte, damit die Umstehenden wissen konnten (ὅνα δὲ εἰδῆτε Mt 9, 6), daß das Wort, das da gesprochen wurde, nicht das Wort irgendeines eingebildeten Rabbis war, sondern desjenigen, „dem Gott Zeugnis gab durch Machttaten, Wunder und Zeichen“ (Apg 2, 22), so zwingt auch die Kirche nicht zu einer blinden Hingabe an ihr Zeugnis. Man soll sich mit menschlichen Mitteln überzeugen, damit man in menschlicher Verantwortung das Ja zum Wortzeugnis spricht. Diese Mittel führen nicht zur Einsicht in das, was da gesagt wird; sie führen nur zu der Überzeugung, daß das Gesagte nicht von vornherein abgelehnt werden darf. Christi Wunder gaben keine Einsicht in seine Offenbarung, sie lenkten die Aufmerksamkeit auf die Glaubwürdigkeit dieses Rabbis.

Zu sprechen von einer „eschatologischen Spannung“, die in der Kirche herrschen muß⁷, kann nach dem Vorhergehenden nicht bedeuten, daß die von Christus selber in ihrer Grundstruktur organisierte Sichtbarkeit sich ständig in Frage stellen muß. Würde das, christologisch übersetzt, nicht heißen, daß man Christus auffordert, daran zu zweifeln, daß er derjenige

⁷ Vgl. O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957, 136.

ist, der kommen mußte? Eschatologische Spannung heißt ganz konkret: das sehnsuchtsvolle (*ἀπο-κατα-δοκία*! Röm 8, 19) Warten auf jene Endoffenbarung, in der der die Welt durchpilgernde Leib Christi mit der strahlenden Evidenz der *δόξα κυρίου* umkleidet wird. Dann wird, was bisher geglaubt wurde, evident; dann sehen wir nicht mehr „durch einen Spiegel, rätselhaft, stückweise, sondern von Angesicht zu Angesicht“ (1 Kor 13, 12).

III

Was hier von der Kirche gesagt wurde, scheint uns eine folgerichtige Konsequenz der inkarnatorischen Struktur des göttlichen Heilshandelns. Wenn Gott Mensch wurde und wenn er diese Menschwerdung dauernd unter uns aktualisiert, dann ist das Mysterium mitten unter uns, und nicht nur im Himmel. Bultmann versucht die Gegenständlichkeit des göttlichen Heilshandelns ganz abzustreifen. Seine tiefste Intention dabei ist, wie er in seiner Besprechung von Marlés Buch mit Freude zugegeben hat⁸, das unreformatorische Prinzip des *Sola Fide* sicherzustellen. Wenn der Glaube irgendeine diesseitige Wirklichkeit zum Objekt hat, so hört der Glaube auf, Glaube zu sein, weil er „von unten“ nachweisbar ist. Barth geht andere Wege; seine Intention ist aber die gleiche. Er behauptet, daß auch die diesseitige Wirklichkeit, in der und durch die Gott an uns handelt, nur im Glauben zu erreichen sei. *Credo ut intelligam*. Wo die katholische Ekklesiologie die diesseitige Dimension der Offenbarung ganz ernst nimmt, da meint er eine Gefährdung zu sehen. Er wirft uns vor, daß wir uns mit diesem Diesseitigen praktisch begnügen, und legt dann selber plötzlich soviel Gewicht auf die dritte Dimension, daß die inkarnatorische Seite dieser Dimension und die Konsequenzen, die daraus fließen, gelegentlich vergessen zu werden scheinen. Wenn aber die irdische Kirche die sichtbare Gestalt des Leibes Christi ist, dann muß sie ein Machtwort sprechen, dann muß sie im Heiligen Geiste eine Selbstregierung ausüben können, dann muß sie die positive und negative Bedeutung des Schriftwortes in der heutigen Zeit und in Bezug auf ihre eigene Seinswirklichkeit aussagen, und endlich: dann ist ihre konkrete Gestalt Gegenstand des Glaubens, wie damals die konkrete, sichtbare Gestalt Jesu Gegenstand des Glaubens war. Denn das Sichtbare „bezeugt“ nicht nur das Unsichtbare, es ist damit vereinigt, zum *μυστήριον* (Kol. 1, 27) geworden. Die Überbetonung der Unsichtbarkeit der Kirche bei einigen Reformatoren hat katholische Theologen gelegentlich dazu veranlaßt, die Sichtbarkeit der Kirche in ein falsches Licht zu rücken. Wenn Bellarmin behauptet, die Kirche sei ebenso sichtbar, wie die Republik Venedig⁹, so kann das leicht zu Mißverständnissen führen, als ob die Sichtbarkeit der

⁸ R. Bultmann, In eigener Sache, in: Theol. Lit. Zeitung 82 (1957), 241—250.

⁹ De Eccl. Mil. 3, 2.

Kirche nicht zugleich die Verhüllung eines Mysteriums einschlieÙe. Man braucht es jedoch nicht so zu verstehen¹⁰. Man kann von der Kirche, wie von Christus, behaupten, daß sie genau so sichtbar ist, wie jede andere diesseitige Gegenständlichkeit, aber man muß hinzufügen, daß in dieser Sichtbarkeit zugleich ein Unsichtbares in die Welt getreten ist, und daher nicht alles an und in ihr sichtbar ist.

Wenn der Aufbau der Ekklesiologie nur von der Christologie her verständlich ist — was auch der Meinung Barths entspricht (vgl. IV/2, VII) —, so könnte man fragen, ob Barth sich auch in seiner Christologie nicht schon gedrängt fühlte, die Realität und Bedeutung der Menschheit Christi gelegentlich zu umgehen, um das Prinzip des *Sola Fide* aufrechterhalten zu können. Die Frage ist umsomehr berechtigt, weil auch Luther hier „schwache“ Stellen hat¹¹. Volk hat jedoch in einer gründlichen Studie festgestellt, daß „ein berechtigter Zweifel, daß die Christologie Barths in ihrer Anerkennung von Chalkedon echt ist“ nicht mehr bestehen kann¹². Zugleich fügt er aber hinzu, daß innerhalb dieser chalkedonischen Christologie Akzente spürbar sind, die erst später richtig beurteilt werden können. „Unterschiede liegen also immer noch vor. Sie können eine Inkonssequenz sein, aber auch eine Konsequenz, wenn jene Akzentuierung als wesentlich und unaufgebbbar in der Soteriologie und Ekklesiologie beibehalten wird. Mit dem Gesagten kann überall Ungesagtes, aber Mitgemeintes verbunden sein. Das kann immer erst die volle Entfaltung zeigen¹³.“

Obgleich Fries die vielen Übereinstimmungen, die auch in der Ekklesiologie vorliegen, gezeigt hat, will es uns vorkommen, daß die Akzentuierung, von der Volk spricht, in der Ekklesiologie Barths nicht geringer, sondern stärker ist als in seiner Christologie. Das könnte darauf hinweisen, daß es sich auch in der Christologie also nicht um Inkonse-

¹⁰ Daß die Aussage nicht allzu massiv interpretiert werden darf, geht übrigens aus anderen Stellen hervor, wo Bellarmin schrieb: *Christus tamquam corporis hujus hypostasis omnia membra sustentat, et omnia in omnibus operatur* De Rom. Pont., 1, 9. Vgl. auch: *Suppositum corporis ecclesiae est Christus. Ut enim, cum dicimus, hoc est corpus Petri vel Pauli, illud Petri vel Pauli sonat suppositum; ita cum dicimus, ecclesia est corpus Christi, illud Christi sonat suppositum* De Conc. 2, 19. Die Stellen wurden auch von der Enzyklika *Mystici Corporis* berücksichtigt, vgl. AAS 35 (1943), 217. Unter den heutigen Ekklesiologen hat A. Durand diese Idee Bellarmins — wahrscheinlich unbewußt — wieder stärker zum Ausdruck gebracht; vgl. NRTh 83 (1951), 920. Für die Grenze dieser Idee vgl. Y. M.-J. Congar, *Dogme christologique et Ecclesiologie*, in: Das Konzil von Chalkedon, 3. Bd., Würzburg 1954, vor allem 254—261.

¹¹ Vgl. Y. M.-J. Congar, *Regards et reflexions sur la christologie de Luther*, in: Das Konzil von Chalkedon, 3. Bd., Würzburg 1954, 457—486.

¹² H. Volk, *Die Christologie bei Karl Barth und Emil Brunner*. Ebda. 638.

¹³ Ebda. 639.

quenzen, sondern um Konsequenzen handelte. Das Gespräch wäre demnach doch wieder notwendiger geworden und es wird dann auch jene Akzente in der Christologie einbeziehen müssen. Als bescheidener Ansatz dazu möchten wir mit einigen kleinen christologischen Fragen, die mit dem oben über die Ekklesiologie Gesagten u. E. eng zusammenhängen, abschließen. Diese Aufgabe ist um so dringlicher, weil Barth jetzt in IV/2 eine eindrucksvolle christologische Grundlegung seiner Ekklesiologie gegeben hat, welche von Volk, dessen Aufsatz im Jahre 1954 erschien, nicht berücksichtigt werden konnte.

Wie bereits zitiert, schrieb Barth in I/2, 21, daß Gottes Offenbarung glauben und erkennen heißt: den Menschen Jesus glauben und erkennen in seiner Identität mit der Gegenwart und mit dem Handeln Gottes. Wenn wir später aber hören (IV/1, 735), daß der Mensch Jesus als solcher, die *caro Christi*, kein Gegenstand des Glaubens sein kann, dann scheint es uns, daß der ekklesiologische Kontext dieser Aussage Barth veranlaßt hat, etwas zurückzunehmen, was er vorher richtig — „frei“ von ekklesiologischer Voreingenommenheit — aufgestellt hat. Oder lesen wir mutwillig über das „als solcher“ hinweg? Es kann sein, daß man uns das vorhält. Aber überspringt Barth es nicht auch selber, wenn er die ekklesiologische Konsequenz seiner christologischen Aussage so zieht, daß nach ihm das Werk (die Gemeinde) den Meister lobt, das Sichtbare das Unsichtbare bezeugt, und dann hinzufügt, daß der Ort, wie dies geschieht, bis zur Endoffenbarung Gottes verborgen bleibt in ihrer konkreten Gestalt, mit ihr nur indirekt, nie direkt identisch ist¹⁴. Findet hier ein illegitimer Sprung von einer richtigen Christologie in eine die Sichtbarkeit unterschätzende Ekklesiologie statt, oder ist der christologische Ansatz schon mit einem solchen Vorzeichen versehen?

Vielleicht könnte sich hier eine — allerdings nur vorläufige — Antwort einstellen, wenn man IV/2 einbezieht. Hier hat Barth eine großartige theologische Leistung vollbracht, indem er das Wesen und die Folgen der hypostatischen Union näher zu umschreiben versucht. Es dürfte nicht zuviel gesagt sein, wenn man behauptet, daß kaum ein anderer neuerzeitlicher Theologe sorgfältiger dieses tiefe Geheimnis umschrieben hat als Barth. Dennoch taucht hier gerade die obige Frage wieder ganz klar auf. Es ist auch für die katholische Theologie äußerst wertvoll, Kenntnis davon zu nehmen, wie Barth bei der Beschreibung der „erhöhten“ Menschheit Jesu vorgeht. Wenn dann aber das alles plötzlich zu der Konsequenz führt, daß diese „erhöhte“ Menschheit Jesu „entscheidend anders, uns ganz ungleich ist“ (IV/2, 29), so werden wir aufmerksam. Könnte das nicht bedeuten, daß sich irgendwie doch eine Naturunion eingeschlichen hat und daß damit gerade die Un-

¹⁴ Vgl. dazu: Y. M.-J. Congar, *Le mystère du Temple*, Paris 1958, 338—341.

kennbarkeit von Jesu Menschheit — bzw. deren „*sola fide*“-Kennbarkeit — begründet wird? Aber Barth kennt diese Gefahr und wendet sich gerade deshalb scharf gegen die lutherische Christologie (83). Was meint er dann? Er umschreibt es inhaltlich, wenn er von der *communicatio idiomatum* spricht. Die Erhöhung der menschlichen Natur Christi bedeutet die gnadenvolle Erhebung seiner menschlichen Freiheit, aus der z. B. die absolute Sündlosigkeit Christi hervorgeht (101). Tatsächlich muß man Barth nach diesen Ausführungen zugeben, daß die Menschheit Christi in ihrer Dreidimensionalität, anders gesagt: in ihrer Erhöhung, nicht natürlich erkennbar, sondern nur im Glauben zu erreichen ist. Nur die Menschheit Jesu als solche, die *caro Christi*, ist natürlich erfaßbar. Aber damit ist u. E. doch zugleich gesagt, daß „der Ort“ der Erhöhung nicht verborgen bleibt, sondern in dem „zweidimensionalen“ Raum von Christi menschlicher Natur und sonst nirgendwo gegeben ist. Es scheint also, daß in der ekklesiologischen Konsequenz, und nicht in Barths Christologie als solcher, der wunde Punkt gelegen ist, obgleich man nicht übersehen kann, daß die unverkennbar starke Akzentuierung in der Christologie allzu leicht zu solchen Konsequenzen Anlaß geben muß.

Wie das „natürlich“ Kennbare in der Christologie nicht ganz umgangen wird, dürfte übrigens noch aus einer Stelle über Auferstehung und Wunder hervorgehen, wo es heißt: „Gibt es so etwas wie eine „historische“, d. h. neutral und objektiv feststellende Erkenntnis dieses Ereignisses? Gewiß nicht in der zuletzt genannten Bestimmung: als echte und fruchtbare Erkenntnis der Liebe zu dem in ihm sich offenbarenden Gott. Aber als *Heranführung* zur Erkenntnis in dieser allerdings entscheidenden Bestimmung möchte, ja muß es so etwas geben“ (167, vgl. auch 40). Der hier verwendete Begriff „Heranführung“ könnte herangezogen werden, um zu überlegen, inwieweit damit unsere Ausführungen über die notwendige Verantwortlichkeit, in der der Glaubensakt stattfinden muß, sowie über die sogenannten *motiva credibilitatis* zu vereinigen wären.

Es gibt mindestens noch einen Punkt, wo die Akzente in der Christologie so ungemein deutlich hervortreten, daß sie in der Ekklesiologie fast zu Mißverständnissen führen müssen. Volk hat bereits darauf hingewiesen¹⁵, wie ausdrücklich Barth feststellt, daß das einzige Subjekt des Inkarnationsereignisses Gott selber ist, nicht die (angenommene) menschliche Natur. Auch in IV/2 tritt dieses Thema stark in den Vordergrund (70). Barth präzisiert das so: nicht die menschliche Natur sei Subjekt, aber auch nicht die göttliche Natur, und zwar deshalb nicht, weil weder die menschliche Natur, noch die göttliche Natur an und für sich existieren. Es heißt dann: Subjekt ist der Sohn Gottes „in und mit seinem göttlichen

¹⁵ A. a. O. 634, 639.

Wesen“. Unsere Frage: Das stimmt für das Inkarnationsgeschehen. In diesem einmaligen Ereignis könnte man die menschliche Natur sogar „Gegenstand“ des göttlichen Handelns nennen, wie Barth es tut (49). Ist aber die Folge dieses Geschehens — die Folge, die sogar in gewisser Hinsicht das τέλος dieses Geschehens genannt werden muß — nicht diese, daß nun auch die menschliche Natur in das Subjekthandeln des Sohnes Gottes einbezogen wird? Wie der Sohn Gottes im Inkarnationsgeschehen in und mit seiner göttlichen Natur Subjekt war, so daß damit die göttliche Natur gleichsam die inhaltliche, qualitative Seite des Subjekts selber genannt werden muß, so ist seit diesem Inkarnationsgeschehen, d. h. im Gottmenschen Jesus von Nazareth, auch die menschliche Natur in das Subjektsein mitaufgenommen. Es scheint uns, daß man diese für eine Ekklesiologie folgenschwere Feststellung nicht rückgängig machen oder relativieren kann in der Weise, wie Barth es versucht: „Kann man ‚Jesus Christus‘ und also ‚Gott und Mensch‘, Schöpfer und Geschöpf sagen, ohne sich selbst und anderen klar zu machen, daß man von dem redet, der als dieser nur in Gottes Tat und also im Geschehen einer Geschichte existiert? Kann man das, was er in Gottes Tat geworden ist — Gott und Mensch — ins Auge fassen, und die Tat Gottes, in der er das wurde, und also sein Werden, aus dem Auge verlieren, als eine bloße Voraussetzung hinter sich lassen? ... Hängt es nicht daran, daß man ihm als dem lebendigen Jesus Christus gerecht wird? ... Kann das Sein Jesu Christi — vorausgesetzt, es sei von dem lebendigen Jesus Christus die Rede — von dem, was in seiner Existenz als Gottes- und Menschensohn als Tat Gottes geschieht, unterschieden werden?“ (121)¹⁶. Wir möchten diesem polemischen Barth vorhalten, was er im gleichen Band schreibt: „So wurde, so ist Gottes Sohn Mensch. Es ist wichtig, auf die vollendete Tatsache zu blicken, die in dieser Gottestat geschaffen ist. ‚Das Wort ward Fleisch.‘ Was Gottes ewiger Wille war, das ist in der Zeit geschehen, ein für allemal ein Perfektum, hinter das zurückzugehen, von dem zu abstrahieren, demgegenüber so zu tun, als ob es noch nicht geschehen wäre, unmöglich ist: *et homo factus est*. Das ist der Anfang aller Anfänge christlichen Denkens und Redens, die Voraussetzung aller Voraussetzungen, mit denen die christliche Gemeinde an die Welt herantritt“ (48). Das *perficere*, in dem allein diese vollendete Tatsache zu jeder Zeit Wirklichkeit ist (49), kann das einmalig Geschehene und Vollendete (das ἐφάπαξ!) nicht in Frage stellen.

Polemik ist ein schlechter Führer. Die katholische Ekklesiologie hat das längere Zeit überzeugend demonstriert. Läßt nicht auch Barth sich gelegentlich durch eine (manchmal zwischen den Zeilen geführte) Polemik zu Aussagen reizen, die objektiv unnötig sind? In III/3, 52 ist die Spitze

¹⁶ Vgl. den in Anm. 10 genannten Aufsatz Congars, 252.

unausgesprochen, aber sehr klar gegen die katholische Mariologie gerichtet. Dann heißt es, daß eine *creatura mediatrix gratiarum* einen Widerspruch in sich selber darstellt und also überhaupt unmöglich ist. Wieder denken wir an die Christologie und dann weiter an die Ekklesiologie. Hat dieser Satz auch für die Menschheit Christi Bedeutung, oder liegt da doch eine Ausnahme vor? In IV/2, 108 wird der Mensch Jesus ausdrücklich Mittler genannt. Wenn da die Ausnahme aber zugegeben wird, so hat das wenigstens für eine Ekklesiologie, die mit der Bezeichnung „Leib Christi“ Ernst macht, seine Folgen.

Es sind nur einige Fragen, mit denen wir abschließen. Sie können aber vielleicht Anlaß geben, das Thema der Kirche nochmals zum Gegenstand eines Gesprächs werden zu lassen. Geht eine richtig verstandene katholische Ekklesiologie wirklich gegen Barths tiefste Intentionen? Wenn nicht, müssen dann nicht bestimmte Ansätze in seiner Christologie und folgenswerere polemische Akzentuierungen in seiner Ekklesiologie vielleicht noch einmal überprüft werden?

Der Ehekonsens als *consensus de praesenti*

Von Professor Heinrich Flatten, Tübingen

In den jüngsten Jahren ist bei Kanonisten und kirchlichen Ehegerichten Deutschlands ein lebhafter Streit darum entbrannt, in welcher Intention der Ehekonsens geleistet sein muß. Das Problem wird am leichtesten sichtbar, wenn noch einmal kurz der Tatbestand jenes Eheprozesses dargelegt wird, an dem sich die Diskussion entzündet hat.

Ein Katholik, der als fanatischer Nationalsozialist und SS-Mann mit dem kirchlichen Leben völlig gebrochen hatte, wollte die geplante Heirat mit seiner evangelischen Braut nur standesamtlich eingehen. Trotzdem kam es auch zu einer katholischen Trauung, aber erst nach heftigem Sträuben und nur deshalb, weil seine streng katholischen Eltern darauf bestanden. Innerlich hielt jedoch der Mann bei der Eheschließung an der Intention fest, ausschließlich mit der standesamtlichen Trauung seine Ehe zu begründen und die kirchliche Trauung nur als eine unverbindliche Formsache über sich ergehen zu lassen in der ausdrücklichen Absicht, mit dem Jawort in der Kirche keinerlei ehebegründenden Akt zu setzen. Nach wenigen Jahren ließ er sich scheiden und stellte, als er nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus wieder zum kirchlichen Glauben zurückgekehrt war, beim Offizialat den Klageantrag, seine Ehe für nichtig zu erklären. Als einzigen triftigen Klagegrund konnte er geltend machen, daß er es bei der kirchlichen Trauung bewußt abgelehnt habe, hiermit einen für seine Eheschließung irgendwie verbindlichen Akt zu setzen, da er seine Ehe einzig mit der standesamtlichen Trauung zu schließen intendiert habe.

Hier liegt die entscheidende Frage offen zutage: Ist es für die Konsensleistung bei der kirchlichen Trauung erforderlich, daß der Wille darauf gerichtet ist, nunmehr mit dem Jawort vor dem Pfarrer und zwei Zeugen die Ehe gültig zu machen, hiermit die Ehe wirklich zu schließen? Oder genügt es vielmehr, daß rein äußerlich das kirchliche Jawort abgegeben wird ohne irgendwelche Intention, hiermit die Ehe zu begründen, sofern nur der bei der standesamtlichen Trauung vorhandene Eheschließungswille nicht inzwischen widerrufen ist?

Die beiden deutschen Instanzen, vor denen der erwähnte Prozeß lief, entschieden die Kernfrage im Sinne der ersten Alternative und kamen daher übereinstimmend zu dem Urteil: *Constat de nullitate matrimonii*. Der Verfasser dieser Zeilen hat die rechtlichen Überlegungen, die dem Urteil der zweiten Instanz zugrunde lagen, vor zwei Jahren in einer Abhandlung in dieser Zeitschrift veröffentlicht¹. Nachdem noch zwei

¹ Heinrich Flatten, Zum Inhalt des Ehekonsenses, TThZ 65 (1956), S. 3—23.

andere deutsche Offizialate in einem ähnlich gelagerten Fall den gleichen Standpunkt vertreten und ebenfalls auf Nichtigkeit der Ehe erkannt hatten, meldete sich Widerspruch: Max Mitterer wandte sich mit Entschiedenheit gegen die vier Nichtigkeitsurteile²; wenn jemand bei der standesamtlichen Trauung echten Ehewillen geleistet habe, so genüge es, daß er bei der nachfolgenden kirchlichen Trauung rein äußerlich das Jawort erkläre ohne die Intention, hiermit nun seine Ehe in Wahrheit zu schließen, sofern nur sein Ehewille nicht widerrufen sei. Schon bald fanden diese Ausführungen Mitterers eine Entgegnung durch Justin Möhler³; zum inneren Ehewillen gehöre naturnotwendig ein Doppeltes: einmal der Entschluß, mit diesem Partner eine wahre Ehe einzugehen (von Möhler „Heiratswille“ genannt), und zum anderen der Entschluß, die Ehe durch diese Bekundung des Heiratswillens zu begründen (von Möhler „Verbindlichkeitswille“ genannt)⁴. Im entscheidenden Punkt deckt sich das mit der hier vorgetragenen Auffassung.

Inzwischen ist nun in dem eingangs erwähnten Eheprozeß das mit Spannung erwartete endgültige Urteil der römischen Rota ergangen. Der Ehebandverteidiger der zweiten deutschen Instanz hatte gemäß EPO Art. 221 § 1 in Verbindung mit Art. 12 das Sanctum Officium als dritte Instanz angerufen, das dann die Sache zur Entscheidung an die Rota überwies. Am 14. Juni 1957 fällte der Rota-Turnus unter dem Vorsitz des Auditor Filipiak gleichfalls ein Nichtigkeitsurteil und bestätigte somit die von den Vorinstanzen vertretene Entscheidung. Das Urteil ist mittlerweile vollstreckt worden.

Dem sorgsam abgewogenen Urteil der Rota wird in unserer Streitfrage, die ja alles andere als eine rein theoretische Angelegenheit ist, erhebliche Bedeutung zukommen. Zwar steht einem Rota-Urteil nicht ohne weiteres Verbindlichkeit für ähnliche Fälle nachgeordneter Gerichte zu. Aber das sachliche Argument des Urteils ist so durchschlagend, daß man sich seinem Gewicht nicht wird entziehen können.

Mit dem Urteil der Rota ist inhaltlich der Standpunkt Mitterers abgewiesen. Gleichwohl wollen sich die nachfolgenden Darlegungen nicht darauf beschränken, nur positiv die Auffassung des Rota-Urteils vorzutragen. Vielmehr sollen dabei auch die Einwände Mitterers ihre gebührende Berücksichtigung finden, wie es ja allein einer wissenschaftlichen Behandlung der Frage entspricht. Man muß ihm sogar Dank dafür wissen, daß er gerade mit seinen Einwürfen die Gelegenheit schafft, eine These

² Max Mitterer, Ehewille und Eheschließungsform, TThZ 66 (1957), S. 94—107.

³ Justin Möhler, Eheschließung und Verbindlichkeitswille, Theologie und Glaube 47 (1957), S. 251—265.

⁴ Möhler, a. a. O., S. 252 f.

im Hin und Her der Argumente und Gegenargumente zu erproben, sie gegen Mißverständnisse abzugrenzen und so dem einzigen Ziel jeder echten Diskussion, nämlich der Wahrheit, näherzukommen.

I. Die Natur des Ehekonsensaktes

Zu einer richtigen Lösung des Problems kann man nur dann gelangen, wenn man sich klar vor Augen hält, daß der Ehekonsensakt ein *consensus de praesenti* sein muß. Und zwar hat er dies seinem ganzen Umfang nach zu sein, sowohl als *consensus externus* als auch als *consensus internus*. Der *consensus externus*, der Ausspruch des ehelichen Jaworts, erklärt, nunmehr, *hic et nunc* die Ehe zu schließen. Dahinter muß aber in gleicher Weise der *consensus internus* als ein *consensus de praesenti* stehen: Das Jawort muß in der Intention gesagt sein, nunmehr mit dieser Kundgabe auch wirklich die Ehe schließen zu wollen.

1. Das folgt in erster Linie und ausschlaggebend aus dem Vertragscharakter des Eheabschlusses und der damit gegebenen Notwendigkeit, daß der Konsensakt eine verbindliche Rechtshandlung sein muß. Ein verbindlicher Rechtsakt aber fordert ein Doppeltes: Man muß eine äußere Erklärung abgeben, und man muß dabei den Willen haben, diese äußere Kundgabe als rechtsverbindliche Handlung zu setzen. Ohne diese Intention wäre es nur eine Scheinerklärung, kein Rechtsakt.

Auf den Eheabschluß angewandt besagt das: Das Jawort bei der Trauung ist bloß dann eine hinreichende Konsensleistung, wenn es als Eheschließungsakt intendiert wird. Die Ehekonsensleistung liegt somit erst dort vor, wo das Ja zu der Ehe in der Intention erklärt wird, hiermit sich ehelich zu binden, hiermit die Ehe zu begründen. Fehlt es an dieser Intention, so mangelt ein wesentliches und unerläßliches Stück des Konsensaktes. Mit Recht schreibt daher Leitner in seinem Eherecht⁵: „Der mangelnde Konsens im engeren Sinne ist gegeben bei jenem äußerlichen eine Eheschließung darstellenden Akte, welcher von jedem oder wenigstens von einem der beiden Ehekontrahenten nicht als eheschließender Akt gewollt wird.“

Man sollte es vermeiden, den Ehekonsens als die Verbindung von äußerem Ehejawort und innerem Ehewillen zu umschreiben, weil das nur allzu leicht dazu verführt, die saubere Grenzziehung kanonistischer Begriffe zu verwischen. Die genannte Umschreibung kann richtig, sie kann aber auch falsch verstanden werden. Das Wort „Ehewille“ schillert eben in verschiedenen Bedeutungen und läßt als solches nicht erkennen, daß zum Ehekonsensakt der Ehewille in dem spezifischen Sinn des *consensus de praesenti* vorhanden sein muß.

⁵ Martin Leitner, Lehrbuch des katholischen Eherechts, 3. Aufl., Paderborn 1920, S. 86.

Das eine oder andere Beispiel, das auch schon in der bisherigen Diskussion verwertet wurde, sei zur Verdeutlichung herangezogen. Zunächst zwei Beispiele, in denen offenkundig kein Konsensakt vorliegt, die aber doch geeignet sind, das Wesen des Konsensaktes aufzuhellen.

Zwei Schauspieler, die seit langem miteinander verlobt sind und in Kürze heiraten wollen, spielen im Rahmen eines Theaterstücks eine Trauungsszene. Als Verlobte haben sie irgendwie echten Ehemillen, nämlich die Absicht, demnächst zu heiraten; auch tauschen sie auf der Bühne das Jawort aus. Gleichwohl liegt hier selbstverständlich kein wirklicher Ehekonsensakt vor.

Ähnlich verhält es sich, wenn der Pfarrer am Ende des Brautunterrichts den Trauungsritus erläutert und zur bloßen Probe den Austausch der Konsensworte mit dem Brautpaar übt. Auch hier besteht bei den Brautleuten unzweifelhaft ein Ehemille, auch hier wird das eheliche Jawort gesprochen, und doch ist es ebenso sicher, daß hier kein Konsensakt vorgenommen wurde.

Man sagt nur eine Binsenwahrheit, wenn man feststellt, daß in beiden Fällen offenkundig keine Eheschließung erfolgt, sondern das eine Mal nur ein Theaterspiel und im anderen Fall bloß eine Vorübung für den Trauungsritus. Und gleichfalls steht es außer Diskussion, daß es hier gar nicht erst eines rechtlichen Verfahrens bedarf, um das Nichtvorliegen einer Ehe zu konstatieren. Aber damit ist man nicht der wissenschaftlichen Mühe enthoben, einmal das, was die Brautleute dort erklären, mit einem wirklichen Ehekonsensakt zu vergleichen und im besonderen zu prüfen, warum denn, aus welchen inneren Gründen das da gesprochene Jawort keine echte Konsensleistung darstellt, und hieraus die entsprechenden Schlüsse für das Wesen des Konsensaktes zu ziehen.

Warum kommt in dem Theaterstück das Jawort nicht einer Konsensleistung gleich? Nicht etwa, weil es auf einer Bühne oder in Kostümen gesprochen wird, letzten Endes auch nicht deswegen, weil es von allen Anwesenden als bloßes Spiel verstanden wird, sondern entscheidend deshalb, weil die beiden Spieler selbst das Jawort als bloßes Spiel intendiert haben. Oder negativ formuliert: weil sie trotz ihres an sich bestehenden Ehemillens und trotz des äußeren Jawortes nicht die Absicht hatten, dies als ihren eheschließenden Akt zu vollziehen. Es fehlt an dem unerläßlichen Willen, in und mit diesem Jawort in Wahrheit die Ehe zu schließen.

Das gleiche gilt von dem Vorgang bei dem geschilderten Brautunterricht. Es wird dabei von seiten des Brautpaares, obschon ihre Eheabsicht unbezweifelt andauert und obschon sie die Konsensworte aussprechen, in Wahrheit doch kein Konsensakt geleistet: „nicht weil das Jawort außerhalb der Kirche gesprochen wird oder weil der Priester keine liturgische Kleidung trägt, sondern wiederum einzig und allein deshalb, weil die

Absicht fehlt, durch ein so gesprochenes Jawort die Ehe zu schließen.“⁸ Konsenserklärung ist nur dann ein echter Konsensakt, wenn diese Manifestation von dem Erklärenden als eheschließender Akt gewollt wird.

Auf die Intention des Erklärenden selbst kommt es dabei an, nicht auf die Auffassung der sonstigen Anwesenden. Die Meinung der Umstehenden mag von großer Bedeutung für die Beweisfrage sein, ob man hernach Ernsthaftigkeit oder Nichternsthaftigkeit des Jaworts feststellen kann, hat aber keinerlei Einfluß auf das, was die Erklärenden tatsächlich gewollt haben. Selbst wenn ein Vorgang für alle Zuschauer als Theater oder Scherz erscheinen müßte, so hindert das nicht unbedingt, daß die Erklärenden ihrerseits ihr Wort doch als wirklichen Eheschließungsakt intendieren könnten. Wenn in dem Beispiel des Theaterstücks die beiden Schauspieler auf den der Würde des Eheabschlusses gewiß höchst unangemessenen Gedanken verfielen, mit dem Jawort auf der Bühne in Wahrheit ihre Ehe zu schließen, so läge, soweit es auf sie selbst ankommt, ein tatsächlicher Konsensakt vor; und wenn es sich um zwei getaufte Nichtkatholiken handelt, wäre damit die Ehe gültig geschlossen. Umgekehrt gilt aber ebenso: Die Meinung aller Umstehenden, es gehe bei einem Vorgang um einen echten Eheschließungsakt, kann nicht den Mangel ersetzen, daß der Erklärende seinerseits sein Wort nicht als eheschließenden Akt intendiert. So etwa, wenn jemand in fremdem Land und der dortigen Sprache unkundig bei einer Trauungszeremonie der irrigen Ansicht ist, es gehe nur um eine Verlobung, und in dieser Absicht sein Jawort gibt.

2. Von der grundlegenden Erkenntnis aus, daß es trotz äußerlichen Jaworts immer dort an wirklichem Konsensakt fehlt, wo sein Ausspruch von dem Erklärenden nicht als eheschließender Akt intendiert wird, findet man nun den rechten Zugang, wie man die Konsensleistung bei der standesamtlichen und bei der kirchlichen Trauung zu beurteilen hat und wie vor allem das Zueinander von standesamtlichem und kirchlichem Jawort zu bewerten ist.

Ob bei der standesamtlichen Trauung von den Nupturienten ein wirklicher Konsensakt geleistet ist, hängt von ihrer eigenen Intention ab, eben davon, ob sie das Jawort vor dem Standesbeamten in der Absicht erklären, hiermit ihre Ehe zu schließen. Letzteres wird für sehr viele Nichtkatholiken zu bejahen sein. Sie sehen und intendieren zum großen Teil in der standesamtlichen Trauung ihre tatsächliche Eheschließung, oft genug auch dann, wenn sie sich zusätzlich noch einer kirchlichen Trauung ihres Glaubensbekenntnisses unterziehen. Mit dem Akt vor dem Standesbeamten wollen sie ihre Ehe begründen, während sie in der kirchlichen

⁸ Möhler, a. a. O., S. 252. Das ist der Mangel auf seiten des Brautpaares. Dazu kommt noch der Mangel auf seiten des Pfarrers, daß er ebenfalls seine Worte nicht als Konsenserfragung intendiert hat.

Zeremonie nur noch einen christlichen Segen zu ihrer mit dem Zivilakt schon voll bestehenden Ehe erbitten. Selbstverständlich kann im Einzelfall der Nichtkatholik auch eine andere Intention mit den beiden Akten verbinden. Aber die geschilderte Intention wird bei Nichtkatholiken unserer Zeit und unseres Lebensraumes oft zutreffen oder sogar den Regelfall bilden, und wo sie vorliegt, da ist in der Tat mit dem Jawort vor dem Standesbeamten ein echter Konsensakt gesetzt, weil es in der Absicht gesprochen ist, hiermit die Ehe zu begründen, und da ist mit dem Jawort vor dem Religionsdiener kein wirklicher Konsensakt geleistet, weil dieser Vorgang nicht als eheschließender Akt gewollt ist.

Katholiken sollen freilich nach den Weisungen, welche die katholische Kirche wiederholt nach Einführung der Zivilehe erlassen hat, den standesamtlichen Akt nicht mit der vorgenannten Absicht vollziehen. Vielmehr wünscht die Kirche, daß sie vor dem Standesbeamten nicht einen inneren Konsensakt erbringen, nicht den Willen haben, mit diesem zivilen Jawort in Wahrheit ihre Ehe zu schließen; sie sollen die standesamtliche Eheschließung nur mit der Intention vornehmen, hiermit einen *actus mere civilis*, eine *civilis ac mere politica caeremonia* zu vollziehen⁷. Wahren Ehekonsens soll der Katholik nach der Forderung der Kirche nur bei der kirchlichen Trauung beibringen, weil nur diese eine wirkliche Eheschließung für ihn ist und er daher auch nur diese Trauung als den eheschließenden Akt intendieren darf. Nach dem Wunsch der Kirche soll dabei die kirchliche Trauung dem standesamtlichen Akt voraufgehen, wo immer die staatlichen Gesetze dazu eine Handhabe bieten, was allerdings in der Regel nicht der Fall ist.

Es mag sein, daß tatsächlich hin und wieder Katholiken, etwa weil sie die volle Verbindung mit dem Leben der Kirche gelockert haben, sich an die Weisung der Kirche nicht stören und vor dem Standesbeamten doch einen inneren Konsensakt setzen. Wenn der Katholik aber dem Verlangen der Kirche folgt, leistet er mit dem Jawort auf dem Standesamt in Wahrheit keinen Konsensakt, und zwar deshalb nicht, weil er sein Jawort nicht als den eheschließenden Akt intendiert, weil er hiermit seine Ehe nicht eingehen will.

Daß in solcher Intention echter Konsensmangel steckt, hat die Rota zu wiederholten Malen anerkannt. So z. B. in dem Urteil vom 23. Februar 1912⁸. In diesem Fall hatten ein nichtkatholischer Mann und eine katholische Frau, die nach dem damaligen Recht ihres Eheschließungsortes Straßburg nicht der kanonischen Eheschließungsform unterlagen, nur standesamtlich geheiratet. Die Frau hatte es allerdings in der Absicht

⁷ Vgl. Benedikt XIV., „*Redditae sunt*“, 17. September 1746, *Codicis Iuris Canonici Fontes* 2, S. 41—43. *Instructio der Sacra Poenitentiaria* 15. Januar 1866, *Codicis Iuris Canonici Fontes* 8, S. 456—458.

⁸ AAS 1912, S. 377—392.

getan, der zivilen Eheschließung die kirchliche Trauung folgen zu lassen, wie es der Mann ihr auch versprochen hatte. Nach dem standesamtlichen Akt aber weigerte sich der Mann, seine Zusage zu erfüllen, und so unterblieb die katholische Trauung. Die Rota entschied auf Nichtigkeit der Ehe⁹. Und zwar nicht wegen Fehlens der kirchlichen Eheschließungsform, an die das Paar nicht gebunden war, sondern einzig und allein wegen Konsensmangels auf seiten der Frau. Trotz ihrer unbestreitbaren Absicht, den Mann wirklich zu heiraten, habe sie bei der standesamtlichen Trauung, bei der sie an sich eine gültige Ehe hätten schließen können, keinen Konsens geleistet, weil sie nicht den Willen hatte, mit diesem Akt ihre Ehe zu begründen. Das wollte sie vielmehr nur mit der kirchlichen Trauung tun. Das Jawort vor dem Standesbeamten wäre aber nur dann ein echter Konsensakt gewesen, wenn sie es in der Intention gesprochen hätte, mit diesem Akt ihre Ehe zu schließen: *intentio maritalis seu intentio contrahendi per actum civilem matrimonium verum*¹⁰. Da die Rota es jedoch als erwiesen ansah „*dictam mulierem non habuisse intentionem contrahendi verum matrimonium per actum illum civilem*“¹¹, mußte sie auf Ungültigkeit der Ehe erkennen. Auch sei die Ehe mit Aufnahme des ehelichen Lebens nicht „*per copulam maritali affectu habitam*“¹² konvalidiert worden, weil ein solcher maritalis affectus bei der Frau nicht vorgelegen habe, insofern sie nur in und mit der kirchlichen Trauung ihre Ehe begründen wollte.

Das Rota-Urteil zu diesem Straßburger Fall deckt sich aufs beste mit unserer These: Eine Konsenskundgabe ist nur dann eine wirkliche Konsensleistung, wenn der Erklärende diese Manifestation als eheschließenden Akt intendiert, wenn er in und mit dieser Erklärung in Wahrheit seine Ehe schließen will.

3. Das Nacheinander von standesamtlicher und kirchlicher Trauung zwingt allerdings zu der Überlegung, ob die zeitliche Reihenfolge der beiden Akte nicht von Bedeutung für die Frage der wahren Konsensleistung wird. In dem gerade besprochenen Fall war es so, daß zuerst jener Akt kam, der von dem Nupturienten nicht als eheschließender Akt gewollt war, und dann hernach erst der andere Akt folgen sollte, mit dem er in Wahrheit seine Ehe begründen wollte. Hier ist es klar, daß mit der ersten Erklärung kein wahrer Konsens geleistet wurde, weil er bei der standesamtlichen Trauung noch gar nicht seine Ehe beginnen lassen wollte, sondern diese erst mit der nachfolgenden kirchlichen Trauung eingehen wollte. Beim ersten Akt bestand also noch nicht der *consensus de praesenti*.

⁹ Ähnlich in dem Urteil der Rota vom 18. November 1918, AAS 1919, S. 358—363.

¹⁰ AAS 1912, S. 385.

¹¹ AAS 1912, S. 389.

¹² AAS 1912, S. 392.

Wie aber liegt die Sache, wenn die beiden Konsenserklärungen in umgekehrter Reihenfolge stehen? Wenn zuerst eine Konsenskundgabe mit echtem Eheschließungswillen abgegeben wird, die nur aus äußeren positiv-rechtlichen Gründen nicht zum gültigen Eheschluß führt (*consensus naturaliter sufficiens, sed iuridice inefficax*), und wenn dann an zweiter Stelle in formgerechter Weise noch einmal der Konsens äußerlich erklärt wird, diesmal aber ohne ehebegründende Intention? Beispiel: Ein Protestant schließt eine Mischehe; das Jawort vor dem Standesbeamten gibt er mit der bewußten Intention, hiermit allein seine Ehe zu schließen; zur kirchlichen Trauung läßt er sich zwar auch noch bewegen, aber er setzt dabei ausdrücklich den Willen, mit dem Jawort vor dem Pfarrer, mag er durchaus auch an seiner Ehe festzuhalten bereit sein, nur eine leere Zeremonie zu vollziehen und nichts damit für die Begründung oder Gültigmachung der Ehe zu tun.

Ist mit dieser zweiten äußeren Konsenserklärung nicht doch ein wahrer Konsensakt geleistet? Aus dem wirklichen Konsensakt bei der standesamtlichen Trauung dauert ja unbestritten die Willenshaltung an, die Ehe fortzuführen, und genügt es dann nicht, wenn bei der kirchlichen Trauung nur äußerlich das Jawort gesprochen wird, um aus beidem vereint doch einen wahren Konsensakt im Augenblick der kirchlichen Trauung erwachsen zu lassen? An dieser entscheidenden Frage hakt Mitterer ein: Es „kann ein Kontrahent, der sich seiner persönlichen Überzeugung nach bereits durch das entscheidende Jawort gebunden hat, nachher, etwa bei der kirchlichen Trauung, nicht mehr sagen, daß er die Ehe nicht wolle... Er mag immerhin der Überzeugung sein, daß er damit lediglich eine Formalität vollziehe; er erklärt doch seinen in Wirklichkeit auch vorhandenen Eheschließungswillen, und zwar in der Form, die das kirchliche Recht für die Gültigkeit der Eheschließung fordert, und so ist an der Gültigkeit einer solchen Ehe nicht zu zweifeln.“¹³

Auf den ersten Blick mag diese Argumentation bestechen. Aber bei näherem Zusehen entdeckt man, daß die Beweisführung einem äquivoken Begriff zum Opfer gefallen ist. In der Deduktion des Einwurfs spielt eine ausschlaggebende Rolle die Behauptung, daß der Kontrahent doch „die Ehe wolle“, daß doch „Ehewille“ in Wahrheit vorhanden sei und daß daher das äußere Jawort sich mit dem inneren Willen decke. Solche Worte wie „die Ehe wollen“ oder „Vorhandensein des Eheschließungswillens“ sind aber höchst zweifelhaft, da „Ehewille“ in ganz verschiedener Bedeutung gemeint sein kann.

In welchem Sinn muß Ehewille bei der Trauung vorhanden sein? Die Trauung ist ein Eheschließungsakt. Es geht dabei um die Rechtshandlung, in welcher die Ehe geschlossen wird. Und darauf muß

¹³ Mitterer, a. a. O., S. 97 f.

der Konsensakt gerichtet sein, sowohl in der äußeren Erklärung wie im inneren Wollen. Der Nupturient hat die Erklärung abzugeben, nunmehr die Ehe einzugehen, mit diesem Konsensaustausch seine Ehe zu beschließen, *hic et nunc* seine Ehe zu begründen. Das *hic et nunc* meint dabei die Konsenserklärung, näherhin die Vollendung des Austausches der beiderseitigen Konsenserklärungen¹⁴. Auch wo die Worte „nunmehr“, „mit diesem Konsensaustausch“, „*hic et nunc*“ nicht eigens gebraucht werden, muß inhaltlich das der Sinn der Konsenskundgabe sein. Darum allein geht es bei dieser Rechtshandlung: hier die Ehe zu schließen. Das wird erklärt; genau das gleiche muß aber auch innerlich gewollt sein, wenigstens virtuell gewollt sein. Erklärung und inneres Wollen müssen sich decken; nur dann kommt die in Worten ausgesprochene Rechtshandlung wirklich zustande. Mithin muß hinter den Worten auch innerlich der Wille stehen, hier wirklich die Ehe zu schließen, nunmehr die Ehe zu begründen, *hic et nunc* die Ehe einzugehen, den Trauungsvorgang als eheschließenden Akt zu setzen. Nicht irgendwelcher „Ehewille“ reicht daher beim Austausch des Jawortes aus, vielmehr hat es wesensnotwendig ein Ehewille im Sinne von Eheschließungswillen zu sein. Eheschließungswille meint hier wie im folgenden, auch wenn es nicht jeweils eigens hinzugefügt wird, den präsentischen Eheschließungswillen, d. h. den aktuellen oder wenigstens virtuellen Willen, nunmehr die Ehe zu schließen. Wo das mit dem Konsensaustausch nicht innerlich gewollt ist, liegt kein echter Konsensakt vor. Erklärtes und Gewolltes stimmen dann nicht überein. Man beugt sich nur einer zwingend aus der Natur der Sache folgenden Konsequenz, wenn man anerkennt, daß bei solchem Auseinanderklaffen von Erklärtem und Gewolltem die Rechtshandlung gültig nicht zustande kommt. Erst der Ehewille im Sinne des Eheschließungswillens macht das Jawort zum wirklichen Konsensakt. Konsenserklärung dagegen ohne Eheschließungswillen bedeutet in Wahrheit Konsensmangel.

Oft ist von Ehewillen die Rede, wo aber keineswegs dieser spezifische Eheschließungswille vorliegt. Und gerade diese Mehrdeutigkeit des Wortes „Ehewille“ führt zu verhängnisvollen Fehlschlüssen. Gewiß kann man mit gutem Recht auch von einem Brautpaar sagen, daß es bei der Verlobung „Ehewillen“ hat. Aber ohne weiteres wird klar, daß hiermit etwas ganz anderes gemeint ist als der oben umschriebene Eheschließungswille, wie er beim Trauungsakt vorhanden sein muß. Mögen die Brautleute auch

¹⁴ Bei einer Eheschließung durch Stellvertreter ginge das „*hic et nunc*“ also nicht eigentlich auf den Augenblick, da der Heiratswillige die Vertretungsvollmacht ausstellt, sondern auf den Augenblick, da das Ganze des Erklärungsaustausches nach c. 1089 vollendet wird. Selbstverständlich braucht das nicht reflex im Bewußtsein des Nupturienten zu stehen. Es genügt, wenn er die Intention hat, mit seiner Handlung insgesamt zu heiraten; nur dürfte der entscheidende Akt, nämlich die Vollendung des beiderseitigen Konsensaustausches, nicht etwa positiv aus seinem Eheschließungswillen ausgeklammert sein.

noch so fest entschlossen sein, bei ihrer Absicht, demnächst zu heiraten, unter allen Umständen zu bleiben, es ist das nicht der Wille, hic et nunc die Ehe einzugehen. Statt von Eheschließungswillen spricht man da richtiger von Eheplanungs willen. Man hat da einen consensus de futuro, nicht aber einen consensus de praesenti, der allein das Jawort zum Konsensakt macht.

Ebensowenig reicht jener sogenannte „Ehewille“ aus, den in unserem zur Debatte stehenden Fall der Nupturient bei dem kirchlichen Jawort besaß. Mit der standesamtlichen Trauung und mit dieser allein wollte er seine Ehe schließen; dort besaß er wirklichen Eheschließungswillen und leistete da einen echten Konsensakt. Aber seiner Intention nach sollte mit dem zivilen Vorgang sein Eheschließungsakt vollkommen abgeschlossen und vollendet sein. Was er hernach noch mit der kirchlichen Trauung vollzog, sollte seiner Absicht nach für seinen Eheschließungsakt keinerlei Bedeutung mehr haben, so unbestreitbar es ist, daß er von seiner Ehe keineswegs zurücktreten wollte, sondern an ihr weiter festhielt. In einem gewissen Sinn kann man natürlich auch jetzt noch von einem „Ehewillen“ sprechen; es ist richtig, daß der Mann auch weiterhin „die Ehe will“, daß „Ehewille“ bei ihm auch im Augenblick der kirchlichen Trauung noch vorhanden ist. Aber man muß sich dann sehr genau vor Augen halten, daß mit dem Wort „Ehewille“ nun etwas völlig anderes gemeint ist, als oben für den Akt der Eheschließung gefordert wurde. Die Trauung verlangt Eheschließungswillen. Was der Mann an „Ehewillen“ bei der kirchlichen Trauung besaß, war in Wahrheit jedoch kein Eheschließungswille, sondern — so könnte man es etwa ausdrücken — Ehefesthaltungswille. Der Mann wollte an der Ehe weiter festhalten, wollte da aber nicht die Ehe erst schließen¹⁵. Die kirchliche Trauung hat zu ihrem wesentlichen und naturnotwendigen Inhalt den Ehevertragsabschluß. Hier soll die Ehe geschlossen werden. Das muß erklärt und das muß gewollt werden. Mit bloßem Ehefesthaltungswillen kann daher bei der kirchlichen Trauung keine Ehe zustande kommen¹⁶.

Es sei auf ein treffendes Beispiel verwiesen, das Möhler anführt¹⁷: „Bei der Konvalidation einer nichtkatholisch geschlossenen Mischehe fragt der Seelsorger nach der Rekonziliation des Katholiken die Partner in der

¹⁵ Dabei sei ganz abgesehen davon, daß er nicht einmal seinen Ehefesthaltungswillen mit dem kirchlichen Jawort zu bekunden intendierte.

¹⁶ Mit Bedacht sind hier die Worte „bei der kirchlichen Trauung“ eingefügt. Mit bloßem Ehefesthaltungswillen kann sehr wohl eine bisher ungültige Ehe zu einer gültigen werden, aber nur dann, wenn zu dieser Konvalidierung keine neue Konsensleistung erforderlich wird. Vornehmlich gilt das für die *sanatio in radice*. Weiter unten ist darauf noch einzugehen. Wo jedoch eine neue Konsensleistung verlangt ist, wie dies ja ausnahmslos bei der kirchlichen Trauung zutrifft, da muß mit der Konsenskundgabe Eheschließungswille verknüpft sein.

¹⁷ Möhler, a. a. O., S. 261 A. 22.

Pfarrkanzlei vor zwei Zeugen, ob sie auch weiterhin als Mann und Frau miteinander leben wollten. Beide bejahen; der Nichtkatholik, der durch diese Frageweise geschont werden soll, weiß nicht, daß sein Jawort eine verbindliche Erklärung des Heiratswillens sein soll, sondern meint, das gehöre mit zur Versöhnung seines Gatten mit dessen Kirche, und zwar zur Versöhnung als solcher.“ Das hier geschilderte Bemühen des Pfarrers bleibt vergeblich; trotz des Jaworts wird die Ehe nicht gültig, und zwar einzig deshalb nicht, weil der Nichtkatholik das Ja nicht mit dem Willen spricht, damit seine Ehe zu begründen; er hat wohl Ehefesthaltungswillen, nicht aber Eheschließungswillen.

Man kann dazu auch nicht einwenden, in diesem Beispiel bleibe die Ehe ungültig nur wegen des Irrtums des Nichtkatholiken, nicht wegen eines Konsensmangels auf seiner Seite. Ungültig bleibt sie, weil er bei dem Vorgang nicht den notwendigen Konsensakt geleistet hat. Das war freilich veranlaßt dadurch, daß er den Sinn verkannte, den der Pfarrer mit der Frage verband. Von dieser irrigen Auffassung aus hat er dann sein Jawort nicht als eheschließenden Akt intendiert. Und dieser echte Konsensmangel ist der eigentliche Grund für das weitere Ungültigbleiben der Ehe.

Der gleiche Konsensmangel liegt vor, wenn das Nichtsetzen des Eheschließungswillens nicht durch einen Irrtum des Kontrahenten, sondern von ihm aus bewußter Absicht geschah. So in unserem Eheprozeß: Der Mann erkannte sehr wohl, daß die kirchliche Trauung von den Umstehenden als Eheschließung verstanden wurde und daß man sie in diesem Sinne von ihm verlangte. Doch es kommt nicht darauf an, wie die übrigen Beteiligten den Akt gemeint und intendiert hatten; ebensowenig darauf, daß der Nupturient durchaus im Bilde war, daß man den Vorgang von ihm als Eheschließungsakt erwartete und daß sein Jawort nach außen als wirkliche Konsensleistung erscheinen mußte. Entscheidend bleibt vielmehr, wie es um seinen eigenen Willen beim kirchlichen Jawort stand. Der aber ging unzweifelhaft darauf, mit dem kirchlichen Jawort, nachdem er seinen Eheabschluß allein mit der standesamtlichen Trauung intendiert hatte, nur eine inhaltsleere Zeremonie zu vollziehen, der er keinerlei Rechtswirksamkeit für seinen Ehevertragsabschluß beilegen wollte. Unbeschadet seines unbestritten fortbestehenden Ehefesthaltungswillens war das Jawort vor dem Altar nur eine äußere Konsensmanifestation ohne Eheschließungswillen, und darum kam es hier nicht zu einem echten Konsensakt.

4. Oben floß beiläufig ein, daß es genüge, wenn der Eheschließungswille im Augenblick des Trauungsaktes nur virtuell besteht. Das aber könnte leicht zu einem Einwurf verleiten, dem noch begegnet werden soll. Der Tatbestand des virtuellen Eheschließungswillens sähe etwa so aus: Bei der kirchlichen Trauung sind die Brautleute von der Aufregung und der Feierlichkeit der Handlung so benommen, daß sie das Jawort sprechen, ohne dabei aktuell den Gedanken zu fassen: „Jetzt will ich meine Ehe

schließen.“ Aber einige Zeit zuvor hatten sie diesen Eheschließungswillen aktuell einmal gesetzt, vielleicht als sie vor Wochen Pläne für ihre Heirat schmiedeten und schließlich den Termin der kirchlichen Trauung festlegten: „Dann heiraten wir.“ Das war ihr aktueller Eheschließungswille, der bei der kirchlichen Trauung virtuell fortbestand und aus dessen Kraft sie das Jawort sprachen, wenn es ihnen im Augenblick auch gar nicht zu Bewußtsein kam, daß sie nunmehr ihre Ehe eingingen. Hier ist, so könnte man einwenden, der Eheschließungswille zuvor gesetzt und hernach beim Trauungsakt nur noch äußerlich das Jawort gesprochen. Trifft das gleiche aber nicht ebenfalls in unserem Eheprozeß zu? Da hat der Mann zuvor, etwa bei dem standesamtlichen Akt, ja auch einen wirklichen Eheschließungswillen geleistet, und anschließend hat er bei der kirchlichen Trauung ebenso das Jawort gesprochen. Warum sollte dieser Vorgang anders bewertet werden als die kirchliche Trauung mit virtuellem Eheschließungswillen?

Deshalb, so hat man zu antworten, weil hier zwei völlig verschiedene Willensentschlüsse vorliegen. Im ersten Fall ging der vorher gefaßte Eheschließungswille inhaltlich auf die in Aussicht genommene kirchliche Trauung. Mit dieser kirchlichen Trauung wollten sie heiraten. Darauf ging, wenigstens implicite, ihr Entschluß, als sie ihren Heiratstermin festlegten. Ja, selbst wenn es zunächst noch unbestimmt bliebe, wann und wo und mit welchen äußeren Feierlichkeiten die Trauung vor sich gehen soll, so könnte doch schon der Eheschließungswille aktuell gefaßt sein. Nur müßte der in den Einzelheiten noch unbestimmte Konsensaustausch der kirchlichen Trauung als Eheschließungsakt schon intendiert werden; selbstverständlich nicht unbedingt reflex, wohl aber zum mindesten implicite. Der Wille muß bestehen, mit der demnächstigen kirchlichen Trauung die Ehe zu schließen. Das dann hernach bei der kirchlichen Trauung gesprochene Jawort wird, auch wenn die Brautleute im Augenblick zu einem aktuellen Eheschließungswillen nicht kämen, noch getragen von der Kraft des zuvor gesetzten Willensentschlusses und so virtuell doch noch als eheschließender Akt intendiert.

Ganz anders liegt die Sache bei jener bewußten Ablehnung, die kirchliche Zeremonie als Eheschließungsakt vorzunehmen. Hier hat der Mann wohl zuvor ebenfalls einen aktuellen Eheschließungswillen gefaßt, von dem aber keinerlei Brücke zu dem kirchlichen Jawort hinüberführt. Sein Eheschließungswille zielte allein und ausschließlich auf den zivilen Akt vor dem Standesbeamten, bewußt klammerte er von seinem Eheschließungswillen das ihm aufgenötigte Jawort vor dem Pfarrer aus. Letzteres ist daher nicht, auch nicht virtuell, als Eheschließungsakt intendiert und kann daher nicht als echter Konsensakt gewertet werden.

Das Ergebnis unserer bisherigen Überlegungen sei noch einmal hervorgehoben: Die Tatsache, daß zuvor, etwa bei einer standesamtlichen Trau-

ung, ein echter Konsensakt (*consensus naturaliter sufficiens*) geleistet wurde, enthebt nicht von der Notwendigkeit, für die nachfolgende kirchliche Trauung einen wirklichen Eheschließungswillen beizubringen. Das Jawort vor dem Pfarrer ist nur dann ein hinreichender Konsensakt, wenn es von dem Erklärenden als eheschließender Akt gewollt wird.

II. Rechtsbestimmungen der Kirche

Was im Vorstehenden begrifflich aus dem Charakter der Eheschließung als Rechtshandlung entwickelt wurde und daher mit naturrechtlicher Notwendigkeit gilt, deckt sich aufs beste mit positiven Bestimmungen der Kirche über den Trauungsakt.

1. Zunächst sei verwiesen auf die abgewogenen Worte, in denen der Codex Iuris Canonici den Konsensakt definiert. Der Gesetzgeber verlangt für den Trauungsvorgang eine präsentische Konsensleistung, soll doch der Pfarrer bei der Handlung den Konsens der Brautleute erfragen und entgegennehmen¹⁸. Worin diese Leistung des Ehekonsenses aber innerlich zu bestehen hat, sagt der Kodex sehr genau in c. 1081 § 2: *Consensus matrimonialis est actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem. Tradere et acceptare ius in corpus*, das muß bei der Trauung inhaltlich erklärt und das muß dabei innerlich gewollt sein, wenigstens virtuell gewollt sein. Der Wille muß also darauf gerichtet sein: „Nunmehr übertrage ich, übernehme ich das eheliche Recht; hiermit heirate ich; jetzt schließe ich die Ehe.“ Nur dann liegt ein *tradere et acceptare ius in corpus* vor, wie es die Kirche für die Trauung fordert. Nicht irgendein beliebiges Ja zur Ehe, nicht irgendwelcher „Ehewille“ genügt hiernach zum Konsensakt, sondern eben einzig jener Eheschließungswille, wie er oben näher dargelegt wurde. Wer seine Ehe ausschließlich mit dem standesamtlichen Akt schließen wollte und hiermit seinen Eheabschluß schon als absolut vollendet betrachtet, der ist ja gar nicht gewillt, bei der kirchlichen Trauung noch ein *tradere et acceptare ius in corpus* vorzunehmen. Sein sogenannter „Ehewille“ in diesem Augenblick der kirchlichen Trauung ist ein Ehefesthaltungswille, geht auf ein *habere et retinere ius in corpus*. Das aber ist etwas völlig anderes als ein *tradere et acceptare ius in corpus*, mit dem allein ein wirklicher Konsensakt gesetzt wäre. Die ehelichen Rechte betrachtet er als längst miteinander ausgetauscht, und daher hat er unbeschadet seiner Absicht, seine Ehe keineswegs zu widerrufen, bei der kirchlichen Trauung nicht den Willen, die Ehe noch erst zu begründen, die ehelichen Rechte noch erst auszutauschen. Was er da bei dem kirchlichen Akt tun will, ist kein *tradere et acceptare ius in corpus*, und daher mangelt es in diesem Augenblick an der echten Konsensleistung.

¹⁸ Vgl. c. 1095 § 1 n. 3: *requirere ac excipere contrahentium consensum*.

2. Daß die Kirche bei der kirchlichen Trauung auf den präsentischen Eheschließungswillen abstellt, zeigt sich ebenso an der Formulierung, welche sie in ihren offiziellen Ritualien für den Konsens austausch vorschreibt. Nach dem *Rituale Romanum* hat die Konsenserfragung mit den Worten zu geschehen: *N., vis accipere N. hic praesentem in tuam legitimam uxorem...?* Antwort: *Volo. Volo accipere in coniugem*, das muß der Wille im Augenblick der kirchlichen Trauung sein. Es wird also ausdrücklich vom Nupturienten gefordert, daß er hier den Willen hat, die andere Person zur Ehefrau zu nehmen. Dieser vom *Rituale* verlangte Wille ist aber nicht vorhanden, wenn jemand seine Ehe als mit dem standesamtlichen Akt vollkommen begründet und existent betrachtet und er daher bei der kirchlichen Trauung bewußt den Willen verweigert, hier noch erst seine Gattin zur Ehefrau zu nehmen, *hic et nunc* mit dem Jawort vor dem Altar noch erst seine Ehe zu begründen. Wohl will er seine Frau weiterhin als seine Ehefrau behalten, aber er will sie nicht hier bei dieser kirchlichen Trauung zu seiner Ehefrau nehmen. Letzteres aber fordert das *Rituale Romanum*.

Genauso steht es mit der deutschen *Collectio Rituum*, welche der Apostolische Stuhl für alle Diözesen Deutschlands verbindlich gemacht hat¹⁹. Dort heißt es im Konsensgespräch: „N., ich frage dich: . . . Bist du frei und ungezwungen hierher gekommen, mit dieser deiner Braut die Ehe einzugehen? Ja. . . . Vor Gottes Angesicht nehme ich dich, N., zu meiner Ehefrau.“ Entscheidend wird also hier gleichfalls verlangt der Wille, die Ehe einzugehen, zur Ehefrau zu nehmen. Eheschließungswille muß hier vorhanden sein, nicht bloß Ehefesthaltungswille.

Dabei wird der Konsens in der erwähnten Form nicht nur vom Katholiken gefordert; in der gleichen Weise hat der Nichtkatholik seinen Konsens zu leisten, wenn die kirchliche Trauung seiner Mischehe erfolgt. Bei einer Mischehe ist der Konsens nicht anders zu erfragen und auszutauschen als bei einer rein katholischen Ehe²⁰. Auch der Nichtkatholik muß also für den Akt der kirchlichen Trauung den Willen aufbringen, nunmehr seine Partnerin zur Ehefrau zu nehmen, *hic et nunc* mit dieser Konsenskundgabe seine Ehe zu begründen, in und mit der kirchlichen Trauung die Ehe wirklich gültig zu machen und zu schließen. Wenn hier gesagt ist „in und mit der kirchlichen Trauung“, so geht das selbstverständlich nur auf das Wesensstück des Trauungsaktes, nämlich auf den Konsens austausch, nicht aber auf das Beiwerk der Riten und Zeremonien. Der Nichtkatholik mag ruhig die Mitwirkung des Pfarrers, den kirchlichen Raum, die priesterlichen Segenshandlungen und Gebete und Zeremonien innerlich ablehnen,

¹⁹ S. C. *Rituum* 21. März 1950.

²⁰ Darüber hinaus wird in Deutschland gewohnheitsrechtlich sogar der ganze Trauungsritus auch bei Mischehen angewandt, nur mit Ausschluß der Brautmesse und des Brautsegens.

aber seinen Konsensaustausch innerhalb der kirchlichen Trauung muß er als eheschließender Akt intendieren. Auch vom Nichtkatholiken fordert die von der Kirche vorgeschriebene Konsenserfragung den Willen, nunmehr bei der kirchlichen Trauung die Partnerin zur Ehefrau zu nehmen (*accipere in coniugem*), also mit dem kirchlichen Konsensaustausch die Ehe wirklich zu begründen. Wie man behaupten kann, die Kirche verlange vom Andersgläubigen nie, daß er den Willen habe, mit der kirchlichen Trauung seine Ehe einzugehen²¹, ist angesichts der klaren Sprache im amtlichen, auch beim Konsensaustausch der Mischehe verwandten Trauungsrituale schwer begreiflich.

3. Eine weitere positive Stütze im Gesetzestext des Kodex findet man für unsere These in den Bestimmungen über die Konsenserneuerung bei einer Konvalidation. C. 1134 fordert dafür zweierlei: Der zur Konsenserneuerung Verpflichtete muß erstens darum wissen, daß seine Ehe bislang ungültig ist, und zweitens muß er einen wirklichen neuen Konsens erbringen mit einem neuen Willensakt.

Mitterer wendet nun freilich ein, die Kanones über die Konvalidation könnten gar nicht zur Anwendung kommen, wenn eine bisher nur standesamtlich geschlossene Ehe kirchlich gültig gemacht werden solle; die bloße Zivilehe sei für die Kirche nicht ein *matrimonium convalidandum*, sondern einfach ein *matrimonium non exsistens*, und daher träfen die Bestimmungen über die Konvalidation auf sie nicht zu²². Eine solche Auffassung aber bleibt höchst anfechtbar. Denn die Kirche gewährt unbestritten auch für bloße Zivilehen die *sanatio in radice*, und diesen Vorgang der *sanatio in radice* bezeichnet der Kodex selbst als „*matrimonii convalidatio*“²³. Die beiden von Mitterer angeführten Erklärungen der Interpretationskommission zur Zivilehe vom 12. März 1929 und vom 26. Januar 1949 sprechen nicht im mindesten dagegen, wie jüngst noch der römische Kanonist Bender betont hat²⁴. Bender stellt dort fest, daß auch für die Gültigmachung einer bloßen Zivilehe die Kanones über die Konvalidation (cc. 1133 ff.) maßgebend sind.

Aber selbst wenn man einmal den Standpunkt Mitterers unterstellen wollte, daß eine Zivilehe als *matrimonium non exsistens* nicht nach den Konvalidationsbestimmungen des Kodex gültig zu machen sei — *dato, non concesso* —, so würde das die Beweiskraft aus c. 1134 im Grunde nicht aufheben. Denn was dort von dem Konsensakt der Konvalidation gefordert ist, muß analog *a fortiori* von einem Ersteheschließungsakt gelten. Denn wenn schon jemand, der seinen ersten ungültigen Eheschließungsakt in einer *convalidatio simplex* nunmehr gültig macht, dazu um die bisherige Nichtig-

²¹ Mitterer, a. a. O., S. 100.

²² Mitterer, a. a. O., S. 105.

²³ Vgl. die Überschrift zu Caput XI vor c. 1133.

²⁴ Ludovicus Bender, *Sanatio matrimonii invalidi ob impedimentum iuris divini*, *Ephemerides iuris canonici* 13, 1957, S. 19 f. n. 5.

keit seiner Ehe wissen und einen völlig neuen Konsensakt leisten muß, so gilt das analog erst recht von einem Akt, den man nicht als Konvalidation, sondern als Ersteheschließung bezeichnen möchte. Wer seine bisher nur in Zivilehe geschlossene Verbindung nunmehr der kirchlichen Trauung unterwirft, der muß dabei darum wissen, daß seine Verbindung bislang keine gültige Ehe vor der Kirche ist, und muß für die kirchliche Trauung einen völlig neuen Konsensakt leisten. Der kann sich, wenn die Zivilehe nur ein *matrimonium non exsistens*, nicht einmal ein *matrimonium convalidandum* sein soll, erst recht nicht darauf berufen, es genüge der bei der standesamtlichen Trauung geleistete *consensus naturaliter sufficiens*; für die kirchliche Trauung brauche er nicht einen neuen Eheschließungswillen zu setzen, sofern er dort nur äußerlich das Jawort sage und den Konsens des Zivilaktes nicht inzwischen widerrufe.

4. Im Zusammenhang der Konvalidation ist ein Gegenargument zu besprechen, das man aus der *sanatio in radice* zu gewinnen sucht. Bei der *sanatio in radice* reiche doch der *consensus perseverans* aus, ohne daß es eines neuen Eheschließungsaktes der Partner bedürfe. Hier werde ja eine Ehe gültig ohne einen neuen Willen, hiermit die Ehe einzugehen²⁵.

Wenn man aber glaubt, damit die vorgetragene These treffen zu können, so verkennt man den Kern der Frage. Es geht nicht darum, ob nicht unter Umständen eine ungültige Ehe auch einmal ohne neuen Konsensakt gültig gemacht werden kann, was natürlich nie bestritten wurde. Die Frage, die allein zur Diskussion stand und steht, ist vielmehr die: Was muß, wenn bei der Schließung oder Gültigmachung der Ehe ein neuer Konsensakt gefordert ist, an innerem Willen beigebracht werden, damit eine echte Konsensleistung anerkannt werden kann?

Selbstverständlich reicht ein *consensus naturaliter sufficiens, sed iuridice inefficax* an sich aus, um aus dem *consensus perseverans* hernach unter Umständen eine gültige Ehe erwachsen zu lassen. Zwei Partner hatten bei ihrer Hochzeit ehrlichen Eheschließungswillen, doch kam es nicht zur gültigen Ehe, weil ein trennendes Ehehindernis entgegenstand; hier kann hernach die Ehe ohne Dazutun, ja ohne Wissen der Eheleute gültig gemacht werden, wenn die Kirche die *sanatio in radice* gewährt. Oder ein anderes Beispiel: Bei einer Trauung hatte die Frau wahren Ehekonsens, während das Jawort des Mannes durch einen geheimen Vorbehalt gegen die Unauflöslichkeit der Ehe ungültig war; hier braucht bei der späteren Konvalidation der Ehe, die dadurch zu geschehen hat, daß der Mann privat und geheim den Konsens erneuert, die Frau ihrerseits keinen neuen Willen zu setzen; da wird die Ehe gültig, ohne daß die Frau die Intention fassen mußte, hiermit nun ihre Ehe gültig zu machen²⁶. Das alles hat jedoch mit unserem Problem überhaupt nichts zu tun. Denn in diesen Fällen ist

²⁵ Mitterer, a. a. O., S. 98.

²⁶ Vgl. c. 1135. Mitterer, a. a. O., S. 99.

ja eben auf einen neuen Konsensakt verzichtet. Unser Problem aber lautet: Was hat, wenn zur Gültigmachung ein neuer Konsensakt verlangt wird, dieser Akt an innerem Wollen zu enthalten?

Zum Gültigwerden der Ehe ist ein neuer Konsensakt gefordert teils naturrechtlich, teils positivrechtlich. Naturrechtlich: immer *ad matrimonium contrahendum*, ferner *ad matrimonium convalidandum* in den Fällen, in denen die Heirat wegen Konsensmangels nichtig war. Positivrechtlich: wo die Kirche darüber hinaus zur Konvalidation eine neue Konsensleistung eines oder beider Kontrahenten verlangt²⁷.

Wo immer nun zum Gültigwerden der Ehe eine neue Konsensleistung erforderlich ist, da muß sie der betreffende Nupturient mit der positiven Intention setzen, hiermit sich ehelich zu binden, hiermit seine Ehe gültig zu machen. Er muß ja einen vollen Konsensakt leisten. Dazu genügt aber nicht das nur äußerliche Sprechen des Jawortes. Die Konsenserklärung ist nur dann ein wirklicher Konsensakt, wenn die Bekundung von dem Erklärenden als eheschließender Akt intendiert ist. Andernfalls wäre das Ja in Wahrheit eine Simulation.

Wer zwar vorher bei dem standesamtlichen Akt echten Eheschließungswillen hatte, dann aber hernach bei der kirchlichen Trauung nur äußerlich zustimmt und sich dabei nicht mehr ehelich binden will, weil er sich durch den zivilen Akt als bereits endgültig verheiratet betrachtet, simuliert bei dem Jawort vor dem Altar. Mitterer bestreitet dies zu Unrecht, wenn er schreibt: „Nur der Ehe wille kann allenfalls simuliert werden, weil das Wollen ein rein innerer, seelischer Vorgang ist . . . Die Form der Eheschließung dagegen ist etwas Äußeres, ein äußerer Akt, der entweder gesetzt wird oder nicht gesetzt wird, aber nicht simuliert werden kann.“²⁸ Natürlich kann es eine Simulation nur bei einer Willenserklärung geben, ist doch Simulation das Auseinanderklaffen von Erklärtem und Gewolltem. Aber das gerade liegt auch in unserem Fall vor. Der Mann erklärt mit dem Mund: „Ich nehme dich hiermit zur Ehefrau.“ Sein Wille jedoch sagt: „Ich nehme dich hiermit nicht zur Ehefrau; denn wir sind schon verheiratet, und ich lehne es ab, hiermit etwas zur Gültigmachung der Ehe beizutragen.“ Was er innerlich will, ist das Gegenteil von dem, was er erklärt. Und das eben ist Simulation²⁹.

²⁷ Vgl. cc. 1133 ff.

²⁸ Mitterer, a. a. O., S. 103.

²⁹ Nur am Rande sei kurz berührt, was Mitterer, a. a. O., S. 103 f., zur sogenannten negativen Totalsimulation vorbringt. Mit diesem Ausdruck war in der ersten Abhandlung (Trierer Theologische Zeitschrift 1956, S. 20 ff.) jener Tatbestand bezeichnet, bei dem jemand die Eheschließung zwar nicht positiv ablehnt, sie aber auch nicht positiv will. Mitterer verwirft diesen Begriff völlig. Möhler, a. a. O., S. 260 f., hingegen erkennt ihn der Sache nach an, wählt nur dafür einen anderen Terminus: „ungewollter Mangel“. Auf die Bezeichnung „negative Totalsimulation“ kommt es gewiß nicht an. Aber was

III. Die Rechtsprechung der Sacra Romana Rota

Wie schon eingangs erwähnt wurde, hat die Sacra Romana Rota den hier zur Erörterung stehenden Eheprozeß endgültig in dritter Instanz entschieden, dabei ebenfalls ein Constat-Urteil gefällt und somit die hier vorgetragene Auffassung gebilligt. Bevor dieses Urteil in seinen wesentlichen Gründen dargelegt wird, sei eine andere Rota-Entscheidung herangezogen, in welcher Mitterer glaubt seine Ansicht bestätigt zu finden.

1. Der Rota-Sentenz vom 16. Oktober 1945³⁰ lag folgender Tatbestand zugrunde. Ein dem kirchlichen Leben völlig entfremdeter Katholik heiratete 1939 in Rom. Seiner Einstellung nach hätte er die Ehe am liebsten ganz formlos oder höchstens mit einer standesamtlichen Trauung geschlossen. Doch stieß er mit diesem Plan bei den Angehörigen der Braut auf entschiedenen Widerstand, und so bequeme er sich, wenn auch widerstrebend, zu einer kirchlichen Trauung. Er betrachtete aber die religiöse Zeremonie als leere Formalität, der er sich ohne innere Überzeugung (*senza convinzione*) unterzog, und gab seinem Widerwillen auch in seinem Gebaren Ausdruck, indem er zu der kirchlichen Feier in einer schmutzigen faschistischen Uniform und in abgetragenen Schuhen erschien. Gleichwohl kam die Rota zu dem Urteil: *Non constat de nullitate matrimonii* mit der Begründung: Der Mann wollte in Wahrheit seine Braut heiraten; er hat vor dem Traualtar das entsprechende Jawort tatsächlich abgegeben; infolgedessen ist zu präsumieren, daß er da auch wirklich seine Ehe geschlossen hat³¹.

Man möchte auf den ersten Blick geneigt sein, in diesem Urteil der Rota, wie dies Mitterer behauptet, eine Bestätigung seiner Ansicht zu unserer Streitfrage anzuerkennen. Man würde damit jedoch übersehen, daß hier der Tatbestand in einem Punkt wesentlich anders liegt als in

der Sache nach gemeint ist, das sollte man nicht in Abrede stellen. Die Ehe kommt nun einmal nur zustande, wenn positiv die Eheschließung gewollt ist. Daraus folgt mit zwingender Logik, daß keine Ehe vorliegt, wo der Wille zur Eheschließung auch nur negativ gefehlt hat. Eine begrifflich saubere Aufzählung der logisch möglichen Formen der Totalsimulation kommt an dieser negativen Art nicht vorbei. Etwas anderes ist natürlich die Frage, ob diese logische Möglichkeit auch einmal psychologisch realisierbar ist. Das wird für den Regelfall nicht zutreffen. Nur sollte man sich vor der vorschnellen Verallgemeinerung hüten, daß es den Fall in Wirklichkeit nie gebe. Man erinnere sich nur an das oben angeführte Beispiel der Konvalidation einer Mischehe, bei der der Pfarrer den Protestanten so eigenartig nach dem Konsens fragte, daß dieser zwar das Jawort sprach, aber nicht erkannte, daß damit seine Ehe gültig gemacht werden sollte. Hier hat es an dem Eheschließungswillen des Mannes nur in der negativen Form gefehlt.

³⁰ Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae 37, 1945 dec. 62, S. 552—564.

³¹ SRR 37, 1945 dec. 62 n. 9, S. 557 f.

unserem Problem. Bei unserer Streitfrage geht es maßgeblich darum, daß der Nupturient zwei Eheschließungsakte nacheinander vornimmt, den standesamtlichen und den kirchlichen, und daß er seine Ehe ausschließlich mit dem standesamtlichen Akt begründen will, während er sich dem kirchlichen Akt ohne Eheschließungswillen unterzieht. In dem angeführten Rota-Urteil ist aber von einem doppelten Eheschließungsakt überhaupt nicht die Rede. Man beachte, wann und wo die Ehe eingegangen wurde: 1939 in Rom, also unter dem Konkordatseherecht der Lateranverträge. Nach dem italienischen Konkordatseherecht gibt es nur noch eine fakultative Zivilehe. Wer sich dagegen für die kirchliche Trauung entscheidet, heiratet nebenher nicht auch noch standesamtlich. Für die bürgerlichen Wirkungen genügt es, wenn die kirchliche Trauung hernach vom Pfarrer dem Standesamt gemeldet und in die standesamtlichen Register eingetragen wird³².

Wenn aber in dem angezogenen Fall tatsächlich nur ein einziger Eheschließungsakt vorgenommen wurde, nämlich die kirchliche Trauung³³, dann konnte bei der Sachlage des Falles das Ergebnis naturgemäß nur lauten: *Non constat de nullitate matrimonii*; auch vom Standpunkt unserer These aus. Es stand nach dem Beweisergebnis fest, daß der Mann seine Braut wirklich heiraten wollte. Nun trat aber nur ein einziger Vorgang in die Erscheinung, der als Eheschließungsakt intendiert sein konnte: die kirchliche Trauung. Folglich ist zu präsumieren — die Rota selbst formuliert vorsichtig: *praesumendum est* —, daß er da auch wirklich die Ehe eingehen wollte. Mochte er auch die religiösen Zeremonien des Aktes ablehnen und verächtlich machen, so bleibt doch die Präsumtion, daß er, da er ja wahrhaft heiraten wollte, die Intention hatte, mit diesem Jawort

³² Vgl. italienisches Konkordat vom 11. Februar 1929, Art. 34, und Gesetz vom 27. Mai 1929 n. 847, Art. 5.

³³ Mitterer, a. a. O., S. 102, behauptet zwar, es sei der kirchlichen Trauung die standesamtliche Eheschließung voraufgegangen. Davon steht aber im ganzen Urteil kein Wort. Aus dem Geständnis des Mannes *Tentai di celebrare le nozze solo col rito civile; ma incontrando opposizione da parte della famiglia della sposa, mi adattai anche alla cerimonia religiosa come a una formalità qualunque* (SRR 37, 1945 dec. 62 n. 8, S. 557) läßt sich keine standesamtliche Trauung erschließen, auch nicht aus dem Wort *anche*. Der Mann hatte an sich nur standesamtlich heiraten wollen, aber schließlich doch auch der kirchlichen Trauung auf Drängen der Familie zugestimmt; das aber bedeutete unter dem italienischen Konkordatseherecht: unter Wegfall eines eigenen standesamtlichen Eheschließungsaktes. Wäre eine standesamtliche Trauung voraufgegangen, so müßte man auch in der Urteilsbegründung eine andere Argumentation erwarten, und zwar in der Richtung, daß ein etwaiger Wille des Mannes, mit dem standesamtlichen Akt allein seine Ehe zu begründen und seine Ehe damit als bereits endgültig bestehend zu betrachten, einem wahren Konsensakt bei der kirchlichen Trauung keinen Abbruch tue. Aber dieses Problem, auf das es entscheidend in unserer Streitfrage ankommt, wird in dem Rota-Urteil gar nicht behandelt.

seine Ehe zu begründen. Von einer Behauptung, geschweige denn von einem Beweis, daß er seinen Eheschließungswillen mit einem anderen Akt verknüpft habe, ist in dem Prozeß gar nicht die Rede.

Somit spricht die angeführte Rota-Entscheidung bei genauerem Zuschauen keineswegs gegen unsere These. Andere Rota-Äußerungen, die erheblich schlechter zu seiner Auffassung passen, erwähnt Mitterer nicht³⁴. Freilich sind diese unserer These günstigen Äußerungen der Rota aus zurückliegenden Jahren nicht völlig schlüssig, da bislang unser Problem noch nie klar und isoliert für sich in einem Rota-Prozeß behandelt wurde. Das ist erstmals in dem eingangs erwähnten Urteil vom 14. Juni 1957 coram Filippiak geschehen, dem deshalb eine wegweisende Bedeutung zukommt.

2. Das Rota-Urteil vom 14. Juni 1957 bildet die drittinstanzliche und endgültige Entscheidung unseres Ehefalles. Als einziger Klagegrund konnte hier geltend gemacht werden, daß der Ehemann seine Ehe allein mit der standesamtlichen Trauung hatte schließen wollen und daß er bei der nachfolgenden kirchlichen Trauung, obschon er an seiner Ehe durchaus festzuhalten bereit war, es bewußt ablehnte, hiermit seine Ehe erst zu schließen. Gerade daß hier keine Überschneidungen mit anderen Klagegründen vorliegen und somit das Problem in voller Klarheit zutage tritt, macht die Entscheidung der Rota so wertvoll.

Die Rota erklärt auf den einen Grund allein hin die Ehe für nichtig und bestätigt die beiden vorinstanzlichen Urteile. Gleichzeitig liegt darin einbeschlossen die oberstrichterliche Billigung der hier vorgetragenen These über den Inhalt des Ehekonsenses, den jemand nach der standesamtlichen Trauung noch bei dem kirchlichen Trauungsakt zu leisten hat. Denn die Rota führt zur Begründung ihres Nichtigkeitsurteils aus: Als sich der Kläger zur kanonischen Trauung entschloß, wollte er diesen Ritus nur als leere Formalität setzen: *ritum huiusmodi ut rem vacuum ponere vult*. Er lehnte es ab, dabei einen Vertragsabschluß zu tätigen. Denn er hielt daran fest, daß er bereits durch den Akt auf dem Standesamt ehelich gebunden sei: *Unde, non modo sacramentum reiecit actor, sed et contractum. Tenuit nempe, se ligatum caeremonia coram Officio status civilis peracta, ante caeremoniam canonicam*. Er hielt also seinen Ehevertrag mit dem standesamtlichen Ritus für vollständig abgeschlossen und beendet, so daß ihm zur Gültigkeit nichts mehr hinzuzufügen wäre. Zwangsläufig fehlte dann bei dem Mann, als er zum Traualtar schritt, der Wille, einen Vertragsabschluß zu vollziehen; denn er glaubte ja, den Vertrag bereits vollständig abgeschlossen zu haben: *Cum ergo matrimoniale contractum plenissime absolutum et completum, per civilem ritum, tenuisset, cui nihil prorsus ad validitatem addendum erat, consequenter defuit in illo, dum ad altare accessit, nedum voluntas faciendi*

³⁴ Vgl. solche Stellungnahmen der Rota bei Möhler, a. a. O., S. 258 f.

sacramentum, sed et voluntas contrahendi, nam opinabatur se iam perfecte contraxisse. Was er dort vor dem Altar tat, war mithin gar nicht ein tradere et acceptare ius in corpus, vielmehr bequeme er sich nur, einen rein äußerlichen Ritus zu setzen, um den Schwierigkeiten seitens seines Elternhauses zu entgehen: Nihil ergo tradidit, ante altare, nihilque ex parte mulieris acceptavit, sed ad nudum externum ritum sacrum ponendum se aptavit, obtorto collo, ne mala et incommoda obiret, quae reformidabat. Äußerlich sprach er zwar vor dem Altar das eheliche Jawort, aber nicht, um damit den Ehevertrag einzugehen; infolgedessen entsprach das äußerlich hergesagte Jawort nicht einem inneren Willen, nunmehr den Ehevertrag zu schließen. Daher liegt hier eine echte Simulation vor, ja, wie der Rota-Turnus feststellt, geradezu eine klassische Form der Totalsimulation: Patres dixerunt, agi heic de classica simulatione matrimonii ipsius, nempe de verbis et signis sacramentalibus externe adhibitis, non autem ad sacramentum conficiendum, nec ad contractum ineundum, . . . quae proinde, interno sacramentali seu contractuali consensui nequaquam conformia dicenda sunt.

Man braucht nur diese Darlegungen der Rota mit dem oben Ausgeführten zu vergleichen, und man sieht sofort, wie unsere These hier ihre Bestätigung durch das oberste kirchliche Ehegericht erhält. Wer seine Ehe allein mit der standesamtlichen Trauung hat schließen wollen, hiermit seinen Ehevertrag als abgeschlossen betrachtet und den kirchlichen Trauungsakt rein äußerlich anhängt, ohne damit etwas für die Gültigmachung seiner Ehe hinzufügen zu wollen, hat keinen hinreichenden Ehekonsens bei dem kirchlichen Akt. Das äußere Jawort vor dem Traualtar genügt nicht, auch wenn bei der standesamtlichen Trauung ein echter Eheschließungswille vorhanden war und dieser bislang keineswegs widerrufen ist. Vielmehr muß das kirchliche Jawort eigens mit der Intention gesetzt werden: *ad contractum ineundum*. Der Nupturient muß bei der kirchlichen Trauung den Willen haben, nunmehr seine Ehe einzugehen, hier mit dem Jawort vor dem Priester sich ehelich zu binden, mit diesem Konsensaustausch seine Ehe zu begründen oder gültig zu machen. Das Jawort vor dem Altar muß als echter consensus de praesenti geleistet werden, verbunden also mit einem präsentischen Eheschließungswillen. Es muß von dem Erklärenden als eheschließender Akt intendiert sein. Andernfalls läge wahrhaftig Simulation, Konsensmangel vor³⁵.

³⁵ In einer seltsamen Inkonsistenz läßt Mitterer gegen Schluß seines Aufsatzes (S. 107) hinsichtlich der Konvalidation einer formlos geschlossenen Ehe die Bemerkung einfließen: „Dazu ist auch eine wirkliche Konsensleistung notwendig, die die bisher ungültige Ehe nunmehr gültig machen will“ (Sperrung von Mitterer!). Im Grunde wirft er damit seine eigene These wieder um. Denn hiermit ist doch zugegeben: Es genügt eben nicht, daß jemand nur seinen früheren Eheschließungswillen nicht widerrufen hat und jetzt bloß noch äußerlich das Jawort bei der kirchlichen Trauung spricht. Vielmehr ist für diesen

Was die Rota in ihrem Urteil zur Begründung ausführt, deckt sich aufs beste mit dem, was seinerzeit zur Rechtfertigung des zweitinstanzlichen Urteils des gleichen Prozesses geschrieben wurde: „Totalsimulation (muß) auch dort angenommen werden, wo der Nupturient . . . die zivile Trauung als wahren ehebegründenden Akt intendiert und die nachfolgende kirchliche Trauung bewußt nur als unverbindliche Zeremonie mitmacht, für die er jeden ehebegründenden Willen positiv ausschließt. Ein solcher sieht mit der standesamtlichen Trauung seine Ehe als voll und ganz geschlossen an; er macht die kirchliche Trauung nur noch zum äußeren Schein mit, lehnt es aber ab, in und mit diesem Akt seine Ehe zu schließen, da er sich als schon vorher gültig verheiratet betrachtet. Auch der wahre Ehekonsens, den er bei der standesamtlichen Trauung beigebracht hat und der als Ehewille andauert, ändert nichts daran, daß er bei der kirchlichen Trauung keinen Konsens leistet, insofern . . . er es . . . bewußt ablehnt, in und mit der kirchlichen Trauung das *tradere et acceptare ius in corpus* vorzunehmen. . . . Hier klaffen bei der kirchlichen Trauung äußeres Konsenswort und innerer Konsenswille in totaler Simulation auseinander. Hier sagt zwar sein Mund, er sei gekommen, mit dieser seiner Braut die Ehe einzugehen, er sei gewillt, ihr jetzt alle ehelichen Rechte zu übertragen und sie zu seiner Ehefrau zu machen. Aber sein innerer Wille lehnt dies bewußt ab; er lehnt es ab, mit seiner Braut nunmehr die Ehe einzugehen, weil er dies einzig und allein schon mit der standesamtlichen Trauung hat tun wollen; er lehnt es ab, ihr bei diesem kirchlichen Akt die ehelichen Rechte zu übertragen, weil er ihr diese Rechte schon zuvor hat übertragen wollen und sie bereits als seine rechtmäßige Gattin betrachtet. Er lehnt es ab, mit der kirchlichen Trauung das *tradere et acceptare ius in corpus* zu vollziehen und so seine Ehe zu begründen. Wer in diesem Sinne die kirchliche Trauung nur *pro forma* mitmacht, heiratet ungültig, denn es fehlt die notwendige Konsensleistung.“³⁶ Eine bessere Bestätigung dieser Sätze kann man sich wohl nicht wünschen als das Urteil der Rota mit der abschließenden Feststellung, daß bei solchem Tatbestand der klassische Fall der Totalsimulation gegeben ist.

IV. Folgerungen

1. Für die kirchlichen Ehegerichte.

Mit dem soeben besprochenen Urteil der Rota besitzen nunmehr die nachgeordneten kirchlichen Ehegerichte in einer ebenso schwierigen wie weittragenden Frage zum erstenmal eine klare oberstrichterliche Ent-

kirchlichen Eheschließungsakt ein neuer Willensakt erforderlich, nämlich der Wille, nunmehr die Ehe gültig zu machen, hier mit diesem kirchlichen Jawort die Ehe in Wahrheit zu begründen. Das und gerade das ist aber unsere These, die Mitterer in seinem Aufsatz bekämpft und zu der er sich in dem zitierten Satz indirekt doch bekennt.

³⁶ TThZ 65 (1956), S. 17 f.

scheidung, die Richtschnur für ähnlich gelagerte Fälle zu sein vermag. Mancher Eherichter mochte vielleicht bisher noch Bedenken tragen, auf die inneren Gründe allein hin in dem geschilderten Tatbestand auf Nichtigkeit der Ehe zu erkennen. Jetzt hat die Rota selbst sich eindeutig dafür ausgesprochen, daß hier tatsächlich Totalsimulation vorliegt. Dankbar wird man dieses wegweisende Urteil der Rota entgegennehmen.

Freilich darf man die Bedeutung einer Rota-Entscheidung auch nicht überspitzen. Selbst wo sich in einer Frage eine ständige Spruchpraxis der Rota herausgebildet hat, besitzt sie, wie der Wiener Kanonist Arnold soeben in einer Kritik an Holböck hervorhebt³⁷, keine verpflichtende Kraft für andere Gerichte, welche dazu zwänge, in ähnlichen Fällen die gleiche Entscheidung zu treffen. Wohl hat man an ihr eine sichere Wegweisung für das eigene Urteil, die man nicht leichtfertig außer acht lassen wird. Verpflichtende Kraft jedoch hat das Urteil der Rota nur für den vorliegenden, von ihm entschiedenen Fall. Für den gleichen Tatbestand in einem anderen Verfahren kann es nur soweit binden, als neben der äußeren Autorität des obersten Gerichts die Kraft der inneren Argumente überzeugt.

In dem nunmehr vorliegenden Urteil zu unserer Streitfrage paart sich beides miteinander: die Autorität, welche in der Rechtserfahrung der Sacra Romana Rota ruht, und die Überzeugungskraft der inneren Gründe, mit denen sie ihre Entscheidung fest unterbaut. In dem Urteil ist unseren Gerichten eine klare Richtschnur geschenkt.

2. Für die seelsorgliche Vorbereitung der Eheschließung.

Noch wichtiger ist die Tragweite unserer Erkenntnis für die seelsorgliche Vorbereitung einer Eheschließung. Diese Vorbereitung hat ja die wesentliche Aufgabe, den gültigen Abschluß der Ehe zu sichern. Sie muß daher auch darauf achten, daß die Nupturienten bei ihrem Jawort tatsächlich das leisten, was zu einem gültigen Konsensakt erforderlich ist. Dazu gehört aber nach dem Ergebnis der Darlegungen der präsentische, wenn auch nur virtuelle Eheschließungswille, der Wille, mit dem Jawort in der katholischen Trauung die Ehe zu begründen. Zumal das Nebeneinander von standesamtlicher und kirchlicher Trauung zwingt zur Vorsicht, nicht zuletzt hinsichtlich der Intention, mit der ein Nichtkatholik die katholische Trauung seiner Mischehe vollziehen muß.

Für den Eheschließungswillen des Nupturienten bei der standesamtlichen und der kirchlichen Trauung wird man etwa folgende vier Fälle unterscheiden können. Prüfen wir, wo dabei noch ein hinreichender Konsens geleistet wird.

³⁷ Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 9 (1958), S. 70 f.

a) Jemand hat bei dem standesamtlichen Akt den Willen, hiermit nur eine äußere Zeremonie zu vollziehen, die für die Begründung seiner Ehe keinerlei Bedeutung haben soll; bei dem Jawort vor dem Pfarrer hingegen hat er den Willen, hic et nunc seine Ehe einzugehen. Es ist selbstverständlich, daß man es hier bei der kirchlichen Trauung mit einem vollgültigen Konsens zu tun hat. So wünscht ja gerade die Kirche die Verteilung der Intention auf den standesamtlichen und den kirchlichen Akt.

b) Allerdings werden tatsächlich nicht einmal alle überzeugten Katholiken bewußt diese Scheidung der Intentionen durchführen. Manch einer mag die zivile und die kirchliche Trauung mehr global als Einheit sehen. Seine Intention geht darauf, damit insgesamt seine Ehe zu begründen, ohne daß er sich klar wird, daß im Grunde allein der kirchliche Vorgang der Eheschließungsakt ist. Bei solcher Einstellung ist aber auch noch die kirchliche Trauung von dem Willen mit erfaßt, nunmehr die Ehe einzugehen. Und das genügt für die Gültigkeit des Konsensaktes.

c) Ein Nichtkatholik wird vielfach die standesamtliche Trauung als die eigentliche Ehebegründung betrachten, während er in der kirchlichen nur eine leere Formsache sieht. Doch läßt er sich auf Drängen seiner katholischen Braut oder ihrer Familie sowie belehrt, daß für einen Katholiken die Ehe gültig nur in der kirchlichen Form geschlossen werden kann, zu einer katholischen Trauung bewegen. Er unterzieht sich diesem kirchlichen Akt in der Absicht, hiermit seine Verbindung auch für seine Braut und deren Kirche zu einer gültigen Ehe zu machen. Aus welchem Motiv diese Intention in ihm entstanden ist, bleibt dabei gleichgültig. Er kann es tun etwa aus Liebe zu seiner Braut oder auch nur aus familiären Rücksichten auf die katholischen Angehörigen. Das tut der Intention inhaltlich keinen Abbruch. Ebenso wenig, daß er vielleicht den ganzen Ritus samt den priesterlichen Zeremonien und Segnungen nach wie vor aus seiner andersgläubigen Haltung heraus ablehnt. Entscheidend ist nur, daß er wenigstens den Willen hat, mit dem Jawort vor dem Pfarrer seine Ehe auch kirchlich gültig zu machen. Dann ist ja mit dem kirchlichen Akt immer noch eine Eheschließungsintention verknüpft. Als Minimum ist das hinreichend. Mehr wird in der Regel von einem Nichtkatholiken auch nicht zu erwarten sein. Für die Sicherung dieses Minimums aber wird der Seelsorger vor dem Abschluß einer Mischehe Sorge tragen müssen.

d) Unzulänglich dagegen ist es, wenn jemand den Willen hat, mit der standesamtlichen Trauung und nur mit ihr seine Ehe zu begründen. Er lehnt es, obschon er an der Ehe durchaus festhält, innerlich entschieden ab, mit der kirchlichen Trauung seine Ehe irgendwie zu begründen, sie kirchlich gültig zu machen. Er sagt nur äußerlich das Ja vor dem Altar, innerlich jedoch hat er die Intention, damit zu seiner für ihn schon gültigen Ehe keinerlei Gültigmachung hinzuzufügen. Hier mangelt es an dem erforderlichen Konsens, weil da der Ausspruch des Jaworts in der Kirche

von ihm nicht als eheschließender Akt gewollt wird. Wer nur mit solcher Einstellung zur kirchlichen Trauung bereit wäre, müßte zurückgewiesen werden, da ein gültiger Eheabschluß wegen Konsensmangels doch nicht zustande käme.

Wie für den Abschluß einer Mischehe, so haben unsere Feststellungen eine praktische Konsequenz auch für die Konvalidation einer Ehe. Für jede convalidatio simplex fordert die Kirche eine neue Konsensleistung, entweder von beiden Ehepartnern oder wenigstens von einem (cc. 1133—1137). Wer nun einen neuen Konsens leisten muß, hat dies mit präsentischem Eheschließungswillen zu tun. Im Bewußtsein, daß seine Ehe bisher vor der Kirche ungültig ist, muß er in der Konsenserneuerung den Willen setzen, nunmehr mit diesem neu beigebrachten Konsens seine Ehe gültig zu machen. Ein bloßer Ehefesthaltungswille oder eine bloße Bestätigung eines früher einmal geleisteten Eheschließungswillens reicht nicht aus, da dies kein Konsensakt im Sinne des consensus de praesenti ist. Der Seelsorger, der sich um die Konvalidation einer Ehe müht, hat dies sorgsam zu beachten. Ein echter Konsensakt ist, wie abschließend noch einmal hervorgehoben werden soll, eben nur dort gegeben, wo der Konsens in der Intention geleistet wird, damit einen eheschließenden Akt zu vollziehen.

A n h a n g

Das Urteil der Sacra Romana Rota vom 14. Juni 1957
coram R. P. D. Boleslao Fillipiak³⁸

Species facti

Hamburgi, Theodorus X., miles aëriae classi addictus, primis diebus m. septembris 1942, Elisabeth Carolinam Y., filiam mercatoris, obviam habuit. Iuvenes, mutuo iuvenili amore incensi, mox fidem sponsalitiā sibi dederunt, et post paucos menses, die 21 augusti 1943, in ecclesia parocchiali B. M. V. in Caelum Assumptae . . . in loco natali viri, matrimonium celebraverunt. Elisabeth, acatholica, iuxta legem cautiones subscripsit et acceptavit.

Brevi post, mense augusto 1944 vita coniugalī soluta est. M. ianuario 1945 Theodorus divortium petiit et obtinuit, a tribunali regionali Hamburgensi, die 2 maii 1945, ob culpam mulieris.

Die 19 iulii 1948, Theodorus apud Tribunal Monasteriense matrimonium nullitatis accusavit, duplici ex capite, quia matrimonium ipsum simulavisset, et quia mulier bonum sacramenti exclusisset.

Tribunal Monasteriense, die 20 ianuarii 1951, edixit constare de nullitate matrimonii, propter simulationem viri, non autem propter exclusionem boni sacramenti ex parte mulieris. Ex appellatione Defensoris Vinculi causa ad Tribunal Coloniense pervenit, quod, post renuntiationem viri quoad caput exclusionis boni sacramenti, caput simulationis matrimonii ipsius, in secunda instantia, tractavit atque sententiam Monasteriensem confirmavit. Tunc Defensor Vinculi, pro conscientia sua, ad Supr. Tribunal S. Officii appellavit, quod rem N. S. T. iudicandam commisit. Actis causae in linguam latinam traductis, atque defensionibus Patroni et Defensoris Vinculi expletis, hodie dubio concordato respondemus: „An constet de nullitate matrimonii, in casu?“

³⁸ Die Sacra Romana Rota gestattete in entgegenkommender Weise die Veröffentlichung dieser Entscheidung. Dem Ponens sei aufrichtiger Dank gesagt, daß so das bedeutsame Urteil den kirchlichen Ehegerichten und der kanonistischen Wissenschaft zugänglich wird. Die Wiedergabe des Textes fußt auf einer beglaubigten Abschrift des Urteils.

In Iure

Sufficit nota atque in nostro foro trita referre principia iuris circa simulationem consensus, propter quam irritum reddit matrimonium qui positivo voluntatis actu excludit matrimonium ipsum, aut omne ius ad coniugalem actum, vel essentiali aliquam matrimonii proprietatem (can. 1086 § 2 CIC).

Oportet tamen, ut simulatio gravibus probetur argumentis. Cfr. sententias Rotaes coram me Ponente in una S. Andreae et Edimburgen. diei 25 iulii 1951, in una Parisien. diei 18 Ianuarii 1952, in una Mutinen. diei 19 novembris 1954 et in una Davenporten. diei 18 februarii 1955. Christus Dominus ipsum naturalem matrimonialem contractum ad dignitatem sacramenti elevavit, ita ut, inter christianos, contractus dari non possit quin eo ipso conficiatur sacramentum: sacramentum — et hoc notari oportet, quod non a fide contrahentium pendet, nec ab eorum voluntate, sed a voluntate Christi.

Unde, et ab acatholicis baptizatis, qui rationem sacramenti, in matrimonio, penitus respuerunt, et a catholicis, qui fidem penitus abiecerunt nedum quoad sacramenta, sed quoad ipsum Christi divinitatem, semper praesumitur validus contractus iniri, et, consequenter, validum sacramentum. Dummodo constet, quod ceterum praesumitur, contrahentes voluisse contrahere, sicuti omnes contrahunt, nihil in concreto expresse acceptantes vel expresse reicientes.

Quod si contrarium sufficienter probatur, matrimonii nullitas est edicenda.

In Facto

Actor ex actis apparet homo vehemens et concitatus; perturbatione incitatus motus animi non habet domitos — interperantia, studium flagrans et temeritas, ecce notae eius indolis, — tempore contractus.

Filius ludimagistri catholici, statim cultum religionis dimisit; ipse in iudicio de se dicit „quod ab Ecclesia alienatus sum, iam coepit in superioribus classibus gymnasii“. Actor a. 1920 natus, crevit in illa infelici memoriae Germaniae Hitleriana. Studia in gymnasio peragens, inquinato illo aëre afflari consuevit, ubi religio a rei publicae institutis relecta fuit. Deum esse negare, iuvenes illius temporis a teneris annis in scholis discebant. Examine maturitatis vix superato, ad arma vocatus, Hamburgi, aëriae classi addictus, morum temporumque vitia, corruptelas, iuvenis, ut erat indomitus, persequi perrexit. Malo fato in puellam elusdem furfuris incidit, quae, iuxta inhonestam et funesta principia regiminis, in eodem vexillo versabatur. Iuvenes amoribus indulgere coeperunt, neque venerem rapere haesitaverunt. Mox, non obstante iuvenili aetate, eosdem numerabant annos, nuptias praemature celebrare statuerunt. Puella, acatholica, „confessionem suam non magni aestimabat“, secundum verba actoris. Re quidem deponit mulier: „cogitabamus evangelice copulationem celebrare, saltem civiliter, non catholice.“

Stat factum, ex actis comprobatur, in familia actoris maximam exarsisse contentionem. Parentes eius principia catholica acriter defendere non omiserunt, auxilium parochi invocantes, qui in iudicio refert „colloquio quod, voto parentum obsequens, cum eo habui, mihi persuadere coactus sum, ipsum fidem catholicam abiecisse“.

Profecto actor nuptias in Ecclesia celebrare reiecit, atque in aestu irae, relationes cum parentibus rupit.

Deinde, post aliquos menses, celebrationem canonicam accepit, ita ut parochus nuptias more solito benedicere non dubitaverit. Hodie actor obicit, se fecte et simulate egisse, nonnisi (iuxta eius depositionem) „quod parentum me miserebat et pacis in gente sustinendae causa“.

Assumptum viri actoris confirmat mulier conventa. Ne dicatur conventa studio succurrendi actori deponere, eo vel magis quod initio excussionis iudici instructori dixerit „in tantum mea interest (scilicet exitus processus) cupientis virum meum pristinum matrimonium futurum contrahere posse, secundum praecepta fidei suae“. Etenim idem iudex instructor de conventa declaravit: „omnino verum dicere videtur.“

Deinde pariter genitores mulieris attestantur, iuxta veritatem, nuptias in forma catholica locum habuisse, nonnisi ex forti et strenua genitorum viri voluntate. Prout conventa subluxit, actor noluit iram parentum ultra excitare, „exemplum sororis ei ob oculos versabatur, quae permultos annos domum paternam intrare prohibebatur, quia mere civiliter matrimonium contraxerat“.

Denique actor, a matre plus aliis filiis dilectus, tandem cessit et formam catholicam nuptiarum accepit.

Discutitur tamen, nun fecte et simulate tantum, prout ipse asserit.

Patres dixerunt conclusiones sententiarum Monasterien. et Colonien. conformes et affirmativas esse admittendas.

Agebatur, sane, de viro actore, in iuvenili passione indomita, cultui religionis adverso, imo Deum neganti, qui „copulationem ecclesiasticam ut rem insanam detrectabat“, secundum depositionem parochi.

Vir actor ritui celebrationis consensit, sed simulato animo; ita in iudicio actor deponit: „adversus parentes fucum in hac re retinui, sed fratrem meum Hubertum . . . et sororem meam verbis et scriptis certiores feci, quid de hac re sentirem.“

Frater Hubertus confirmat animum actoris, religioni infensum „quā nullo iam vinculo aut officio a parte Ecclesiae obstrictum se sentiebat“; soror vero, malus reddit testimonium dicendo: „orator ante matrimonium per litteras mecum communicavit, se copulationem ecclesiasticam concessisse, ut spectacula deformia a parte parentum vitaret. . . . Orator postea (post matrimonium) mihi scripsit, se id omne per speciem tantum fecisse.“ Probatio per testes maiorem vim assumit ex vehementi praesumptione virum tempore contractus fuisse atheismi assecram. Hodie vero, ad meliorem frugem reversus, fidem mereri videtur circa ea, quae de sua indole praenuptiali declarat.

E tabulis luculenter patet adolescentem istum, catholice baptizatum et educatum, fidem penitus amisisse tempore illo, quo protestanticam puellam cognovit, quam et ad aras ducere voluit.

Fidem amiserat nedum in sacramenta, sed et in Christi divinitatem. Quod et genitores et parochus plene confirmant. Haec repellens, positivo voluntatis actu, coram genitoribus et parcho sine ambagibus manifestato, etiam expresse et positive reiecit sacramentalem matrimonii ritum, quam rem sine sensu aestimavit.

Sed firmissimam maledictionem parentum obivit: matrem quasi sensibus destitutam coram his propositionibus vidit, et patrem auscultavit simpliciter declarantem ianuam paternae domus ipsi clausam permanere, semel pro semper.

Iterum ad militaria munera gerenda abiit, sed recogitare coepit, quam grave et quam durum esset dilectionem parentum amittere, eorum protectionem, eorum domum.

Exinde propositum celebrandi canonicum ritum nuptialem, non autem sicuti ceteri omnes, sed sicut homo qui ritum huiusmodi ut rem vacuum ponere vult, ad satisfaciendum parentibus.

Unde, non modo sacramentum reiecit actor, sed et contractum. Tenuit nempe, se ligatum caeremonia coram Officio status civilis peracta, ante caeremoniam canonicam. Confessionem sacramentalem, quam genitoribus occultare poterat, de condito omisit; ad sacram Mensam accessit humano respectu. Quae omnia et singula indubie resultant nedum ex affirmatione viri, sed et ex affirmatione mulieris, quae nullum interesse in causa habet.

Cum ergo matrimonialem contractum plenissime absolutum et completum; per civilem ritum, tenuisset, cui nihil prorsus ad validitatem addendum erat, consequenter defuit in illo, dum ad altare accessit, nedum voluntas faciendi sacramentum, sed et voluntas contrahendi, nam opinabatur se iam perfecte contraxisse.

Nihil ergo tradidit, ante altare, nihilque ex parte mulieris acceptavit, sed ad nudum externum ritum sacrum ponendum se aptavit, obtorto collo, ne mala et incommoda obiret, quae reformidabat.

Patres dixerunt, agi hic de classica simulatione matrimonii ipsius, nempe de verbis et signis sacramentalibus externe adhibitis, non autem ad sacramentum conficiendum, nec ad contractum ineundum, sed solummodo ad certum finem, sacramento et contractui extraneum, et ad illum tantummodo consequendum; quae proinde, interno sacramentali seu contractuali consensui nequaquam conformia dicenda sunt.

Quibus omnibus, tam in iure quam in facto, rite perpensis atque consideratis, Nos infrascripti Patres, Auditores de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi Nomine invocato, decernimus, declaramus et definitive sententiamus:

Constare de nullitate matrimonii, in casu; seu ad dubium propositum respondemus: Affirmative. . . .

Romae, in Sede Tribunalis S. R. Rotae, die 14 iunii 1957.

Boleslaus Filiplak, Ponens.
Guillelmus Doheny.
Petrus Mattioli.

Sententia facta est executiva.

Ergebnisse einer Meinungsbefragung über EHE und FAMILIE

Von eigens zu solchem Zweck ins Leben gerufenen Einrichtungen, sogenannten demoskopischen, Gallup- und Meinungsforschungs-Instituten, werden heute in großer Zahl Umfragen der verschiedensten Art veranstaltet. Selbst die publizistischen Medien der Massenkommunikationsmittel Presse und Funk schalten sich in den modernen Trend zur Demoskopie, zur Befragung von Bevölkerungsteilen und Bevölkerungsgruppen, zur Befragung totaler soziologischer Gebilde oder deren repräsentativer Querschnitte ein. Eine eigene Hilfswissenschaft hat sich in Gestalt der Soziographie, einer rein quantifizierend vorgehenden Methode, entwickelt und namentlich in Amerika festen Fuß gefaßt. Die wissenschaftliche Forschung, nun auch die Religionssoziologie, bedient sich ihrer mit Erfolg. Was liegt also näher, als mit den Mitteln der Soziographie, genauer: mit den Mitteln der Repräsentativbefragung auch über die 1. Praktiken und 2. Anschauungen im Ehe- und Familienleben des heutigen Menschen, etwa einer Dekanatsbevölkerung, Aufschluß zu bekommen? Eine solche religionssoziographische Untersuchung, die auf einer wissenschaftlich vorbereiteten und ebenso ausgewerteten Befragungsaktion fußt, liegt nun in ihren Ergebnissen für den Bereich eines Ruhrgebiets-Dekanates vor. Die Ergebnisse, gewonnen aus einer Meinungsbefragung des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster, das unter der Leitung von Professor Joseph Höffner steht, können in vielem als typisch für eine moderne Industriestadt gelten. Sie sind symptomatisch für die religiöse Praxis, für die Ehe- und Familienführung und für die Ehe- und Familienauffassung vieler deutscher Katholiken überhaupt.

Für die repräsentative Auswahl des befragten Personenkreises wurden nur die 36 400 Katholiken der Stadt, von den insgesamt zwölf Pfarreien des Dekanats nur fünf als für die Befragung charakteristisch herangezogen. Aus diesen fünf Bezirken sollten jeweils etwa gleich große Gruppen, insgesamt 500 Personen, befragt werden, die nach den Kriterien Geschlecht, Beruf, Alter und Familienstand aufgegliedert wurden. Von diesen 500 Personen fielen 12,4 Prozent aus, weil sie entweder die Befragung vorher abgelehnt, sie abgebrochen haben oder nicht angetroffen wurden. So ergab sich, daß insgesamt 195 Frauen und 213 Männer, zusammen 408 Personen befragt wurden. Männer wurden von Männern, Frauen von Frauen interviewt. Die Interviewer rekrutierten sich nahezu ausnahmslos aus Studenten und Studentinnen der Universität Münster. Sie waren angewiesen worden, sich in allen Fragen, nach Möglichkeit, an den vorgegebenen Text des Fragebogens zu halten und nur im Notfall eine Frage zu erläutern, ferner keinesfalls eine Antwort zu suggerieren, und schließlich selber die Antworten in den Fragebogen einzutragen. Die Befragung erfolgte auf der Grundlage des Freiwilligkeitsprinzips unter Zusicherung der Anonymität und unter vier Augen. Mit Ausnahme jener Personen, welche die Auskunft von vornherein verweigerten, kamen die Antworten im allgemeinen bereitwillig, obschon freilich vielfach ein anfängliches Mißtrauen überwunden werden mußte.

Der Fragebogen umfaßte: einleitende Fragen nach Alter, Beruf, Geschlecht, Familienstand und Herkunft; sodann Fragen über Ehe und Familie; Fragen nach Erziehung und Bildung; Fragen nach der religiösen Praxis; religiöse Wissensfragen und Fragen nach der Einstellung zur katholischen Kirche und ihren Forderungen.

In unserem Zusammenhang interessieren ausschließlich die Fragen über Ehe und Familie. Zu deren Beantwortung ist am Rande zu sagen, daß gerade sie und besonders von den Männern zögernd erörtert wurden, während der Fragenkomplex über die eigene Familie von den Frauen meist ohne Hemmungen und eher mit Aufgeschlossenheit beantwortet wurde. Bei vielen dieser Fragen war zu merken, daß der Befragte sich schon mit ihnen auseinandergesetzt hatte, ja, daß sie anscheinend zu seinem Gesprächsstoff gehörten. Dazu gehörten vor allem die Fragen nach der Mischehe, über Abtreibung und Empfängnisverhütung, nach Ehescheidung, Kindererziehung und Bekenntnisschule.

Zunächst, zu leichterem Einschätzung des Befragtenkreises, einige Angaben zur Bevölkerungsstruktur und zur religiösen Praxis des befragten Dekanats: Das Konfessionsverhältnis im Dekanat ist 36 400 Katholiken zu 39 900 Andersgläubigen. 34 Prozent der Dekanatsbevölkerung ist unter 20 Jahre alt, 16,1 Prozent der Männer und 21,7 Prozent der Frauen leben in Mischehen. Unter den Männern sind 36,6 Prozent Bergleute, 17,5 Prozent Handwerker im Lohnverhältnis, 15,9 Prozent Arbeiter, 14,1 Prozent Beamte und Angestellte, 6,3 Prozent Lehrlinge, 2,9 Prozent freiberuflich Tätige, 2,3 Prozent selbständige Handwerker, 2,2 Prozent Landwirte und ebensoviel sonstige Berufstätige. 24,9 Prozent aller Frauen im berufsfähigen Alter zwischen 14 und 65 Jahren sind berufstätig.

Der Prozentsatz der Kirchenbesucher an der Gesamtzahl der im Dekanat kirchenpflichtigen Pfarrangehörigen beträgt 40 Prozent, dabei liegen die Landwirte und mit einigem Abstand die selbständigen Handwerker und freiberuflich Tätigen an der Spitze. Die Statistik des Kommunionempfangs ergibt, daß im Jahre 1954 auf jedes kirchenpflichtige Gemeindemitglied elf, auf jeden effektiven Kirchenbesucher 28 Kommunionen entfielen.

Die Fragen über Ehe und Familie waren unterschiedlich, je nachdem es sich bei den Befragten um Verheiratete oder Ledige handelte.

I. Fragen für Verheiratete:

Auf die Frage, aus welchen Gründen die Verheirateten den Bund fürs Leben geschlossen hätten, gaben unter den Männern 50 Prozent „Familiensinn“, 22 Prozent „Liebe“ an. Bei den befragten Frauen fiel das Ergebnis nahezu umgekehrt aus: gut 25 Prozent gaben als Grund „Familiensinn“ und 40 Prozent „Liebe“ an. Etwa zu gleichen Teilen schätzen die Männer als besondere Vorzüge ihrer Lebensgefährtinnen: Charakter, Familiensinn und Wirtschaftlichkeit. Unter den Vorzügen indessen, welche Frauen besonders an ihren Gatten schätzen, steht „Charakter“ mit Abstand weit oben. Auch Religiosität, gemeinsame Interessen, äußere Erscheinung, Fleiß, Sparsamkeit und geistige Interessen werden ins Feld geführt. Bei der Beantwortung der Frage „Was hat Ihnen vor Ihrer Eheschließung besonders an Ihrem Gatten gefallen?“ werden

noch mehr die Äußerlichkeiten betont, während Wirtschaftlichkeit, Sparsamkeit, Familiensinn und dergleichen offenbar sehr häufig erst während der Ehe entdeckt werden.

Sehr gut verstehen sich mit ihrer Frau die Hälfte aller befragten Männer, dagegen äußern ein gleiches von ihren Männern nur 38 Prozent der Frauen. „Gut“ sagten 31 Prozent der Männer und 36,5 Prozent der Frauen. „Einigermaßen“ antworteten 2,3 Prozent der Männer und 4,1 Prozent der Frauen. Mit steigender Kinderzahl nimmt bemerkenswerterweise die Antwort „sehr gut“ ab und die Antwort „einigermaßen“ zu. Die Antwort „gut“ wird am häufigsten bei drei Kindern gegeben.

Eheleute mit Kindern wurden gefragt, ob sie gern mehr Kinder haben möchten. Dazu sagte immerhin die Hälfte ja, 30 Prozent sagten grundsätzlich nein. Der Wunsch nach weiteren Kindern ist am stärksten bei den Familien mit einem Kind, am schwächsten bei jenen mit vier Kindern. Wo Kinder abgelehnt werden, werden meistens wirtschaftliche Gründe ins Treffen geführt. Berufstätige verheiratete Frauen lehnen weitere Kinder oft deshalb ab, weil sie eine zusätzliche Belastung darstellen. Die gleichen Eheleute wurden gefragt, wieviel Geld mehr sie im Monat benötigten, um ein weiteres Kind ernähren zu können. 23 Prozent der Befragten gaben eine Summe von 100 bis 150 Mark an, 15 Prozent meinten 70 bis 100 Mark und ebensoviele erklärten, mit einem Betrag zwischen 50 und 70 Mark auszukommen. Viele konnten die Frage überhaupt nicht beantworten, da sie sich, zumal kinderlose Eheleute, nie mit ihr beschäftigt hatten.

Eine Frage, die für die Gestaltung eines geordneten Familienlebens von primärer Bedeutung ist, erforschte die Zahl der Zimmer in den Wohnungen Verheirateter mit Kindern. Nach den Antworten hat ein Viertel der Befragten zwei Zimmer und Küche, knapp ein weiteres Viertel drei Zimmer und Küche, ein Sechstel muß mit einem Zimmer und Küche auskommen, und nur ein Zehntel aller befragten Familien verfügt über eine Wohnung mit drei Zimmern, Küche und Bad. Viele Familien wohnen noch immer in einem einzigen Raum (5,7 Prozent). Hier handelt es sich meist um jung verheiratete Paare, um aus der weiteren Umgebung Zugezogene und um solche, die bereits eine größere Wohnung in Aussicht haben. Aber es gibt auch unter den Familien mit vier und mehr Kindern solche, die in Behausungen von nur einem Raum leben.

Das Einkommen der befragten Familien liegt bei über einem Drittel zwischen 400 und 500 Mark, bei 27,5 Prozent sogar über 500 Mark, ein Viertel der Familien hat zwischen 300 und 400 Mark zur Verfügung, und nur ein Vierzigstel muß mit weniger als 300 Mark auskommen. Auf die Frage, wie viele Kinder sie mit diesem Einkommen nach eigener Meinung großziehen könnten, erklärten über 40 Prozent: zwei Kinder, nur 25 Prozent erklärten: drei Kinder, 19 Prozent: ein Kind und anderthalb Prozent: überhaupt kein Kind.

Wenn sie plötzlich eine spürbare Gehalts- oder Lohnerhöhung, etwa 100 Mark, bekämen, würden die meisten Familien (31,1 Prozent) weiteren Hausrat anschaffen, ein kleinerer Teil (21,8 Prozent) würde das Geld in ein Eigenheim und in die Wohnung stecken, andere (11,2 Prozent) in die Kleidung. Das betrifft vor allem die arbeiterliche Bevölkerung, während sich Beamte und Angestellte für diese Dinge nur zu einem geringeren Prozentsatz aussprachen;

dafür traten bei ihnen die Wünsche „Sparen und Investieren“, „Fahrzeug“ und „Ausbildung der Kinder“ spürbarer in den Vordergrund. Allerdings würde nahezu die Hälfte der Befragten bei einer solchen Einkommenserhöhung auch an ein Kind denken.

Nach Meinung der Mehrzahl der befragten Katholiken sollte eine Familie (wenn man einmal von ihrer finanziellen Kapazität absieht) drei Kinder haben. Dies erklärten 40 Prozent. 22 Prozent sind sogar für vier Kinder, 20 Prozent freilich für nur zwei. Dabei sprechen die Frauen den Wunsch nach einem weiteren Kind eher aus als die Männer. „Überhaupt kein Kind“ als Ideal wurde nur in zwei Fällen angegeben. Besonders unter den jetzt 50- bis 60jährigen spricht sich noch ein höherer Prozentsatz für Großfamilien mit sechs Kindern aus. Von Befragten, die irgendwelchen katholischen Vereinen angehören, hielten 72,7 Prozent mehr als zwei Kinder für ideal, während alle anderen dies nur zu 60 Prozent äußerten. Stellt man ideale Kinderzahl und tatsächliche Kinderzahl einander gegenüber, so ist festzustellen, daß Arbeiter und Handwerker allgemein etwas kinderfreudiger sind als Beamte und Angestellte. Der größte Teil der berufstätigen verheirateten Frauen hat kein oder nur ein Kind.

II. Von den Ledigen, die das Münstersche Institut für Christliche Sozialwissenschaften befragte, wollen über 80 Prozent noch heiraten, 18 Prozent haben schon zwei bis vier Jahre lang ein Verhältnis, 20 Prozent pflegen ein solches erst seit einem bis zu zwei Jahren, 54 Prozent haben keines. Bei der Wahl ihres zukünftigen Ehepartners schauen die meisten Männer auf Charakter und Häuslichkeit, weniger auf Äußeres, die Frauen nahezu ausschließlich auf Charakter. Der Wunsch nach Kindern ist bei den Ledigen, die einmal heiraten möchten, nur schwach. So möchten nicht weniger als 15 Prozent dieser Männer, freilich nur vier Prozent der Frauen, später überhaupt keine Kinder. 42 bzw. 50 Prozent wünschen bis zu zwei Kindern.

III. Fragen für Ledige und Verheiratete:

Die Frage, ob sie meinen, daß die meisten Menschen zu ihrem Lebensglück intime Beziehungen zwischen Mann und Frau brauchen, beantworteten 78,9 Prozent der Männer und 65,6 Prozent der Frauen mit „ja“, 14 Prozent der Männer und 26,2 Prozent der Frauen mit „nein“.

Als Hauptvorteile des Verheiratetseins gaben die meisten Männer (41,3 Prozent) Geborgenheit und Häuslichkeit, ein kleinerer Teil (18,8 Prozent) die Freude an einer eigenen Familie, andere (18,3 Prozent) die gegenseitige Ergänzung der Ehepartner an. Die Frauen nannten vor allem Häuslichkeit und Geborgenheit, ebenfalls die Freude an der eigenen Familie, gegenseitige Ergänzung, Versorgung und persönliches Sorgenkönnen für andere. Auf die Frage nach den Nachteilen des Verheiratetseins gaben die Hälfte der Männer und gut ein Drittel der Frauen an, sie fänden keine. 13,1 Prozent der Männer sehen in der Ehe finanzielle Nachteile, 18,5 Prozent der Frauen den Nachteil des Gebundenseins und der Freiheitseinbuße.

In der Konfessionsverschiedenheit von Mann und Frau sehen zwei Drittel aller Befragten einen Nachteil, während das restliche Drittel in dieser Frage eine gleichgültige Stellung einnimmt. Je mehr Kinder allerdings eine Ehe hat, um so stärker treten die Bedenken gegen die Mischehe in Erscheinung. Unter

denen, die darin einen Nachteil sehen, überwiegen sehr stark die Frauen. Günstig fallen die Antworten auf diese Frage auch bei denen aus, die kirchlichen Vereinen angehören: hier sagen über 80 Prozent „Nachteil“ gegenüber 55,9 Prozent Indifferenten, die keinem katholischen Verein verbunden sind.

Intime Beziehungen unter Unverheirateten halten bei den Männern 16,9 Prozent für notwendig (bei den Frauen 7,2 Prozent), 41,8 Prozent (bei den Frauen 22,6 Prozent) für erlaubt und nur 39,4 Prozent (bei den Frauen 69,2 Prozent) für verwerflich. Hier machen also die Frauen erheblich positivere Angaben. Mit zunehmendem Alter der Befragten werden die Antworten positiver.

Auf die Frage: „Wann betrachten Sie ein Paar als verheiratet?“ erfolgten diese Antworten: nach der standesamtlichen Trauung: 27,7 Prozent der Männer und 9,7 Prozent der Frauen, nach der kirchlichen Trauung: 69,5 Prozent der Männer und 88,7 Prozent der Frauen, nach eigener Entscheidung: 0,4 Prozent der Männer und 0,5 Prozent der Frauen. Von denen, die auch einer Mischehe gleichgültig gegenüberstehen, halten nur gut die Hälfte eine kirchliche Trauung für notwendig.

3,7 Prozent der befragten Katholiken halten die Untreue in der Ehe für erlaubt. Zur Bestrafung der Abtreibung wurden folgende Angaben gemacht: für die Beibehaltung dieser Bestrafung sind 48,8 Prozent der Männer und 65,6 Prozent der Frauen, für ihre Verschärfung 24,4 Prozent bzw. 15,9 Prozent, für ihre Milderung 18,4 Prozent bzw. 10,8 Prozent, für ihre Abschaffung 4,2 Prozent bzw. 2,1 Prozent. Mit wachsender Kinderzahl steigt der Prozentsatz derjenigen, die für die Beibehaltung des § 218 sind.

Die Anwendung von empfängnisverhütenden Mitteln im Geschlechtsverkehr halten 52,6 Prozent der Männer und 35,9 Prozent der Frauen für erlaubt. 12,2 Prozent der Männer und 2,6 Prozent der Frauen halten sie sogar für notwendig, während 30 Prozent der Männer und 51,8 Prozent der Frauen sie als verwerflich ablehnen. Die Frauen verhalten sich hierzu also ablehnender als die Männer. Es läßt sich nicht feststellen, daß mit zunehmendem Alter Schutzmittel auf stärkere Ablehnung stoßen. Ein Vergleich zwischen den berufstätigen verheirateten Frauen und den Hausfrauen erweist, daß ein größerer Prozentsatz der berufstätigen Frauen Empfängnisverhütung mit Schutzmitteln gelten läßt.

D. Grieser, Wien

BERICHTE

Neuere Literatur zum Brevier

1. Merk, Karl Josef: Das Brevier und der Säkularklerus. — Stuttgart-Degerloch: Otto Schloz (o. J.). 230 S. Lw. 6,50 DM.

2. Thomassin, Louis: Über das Göttliche Offizium und seine Verbindung mit dem inneren Gebet. Übers. u. neubearbeitet v. d. Benediktinerinnen der Abtei St. Walburga, Eichstätt. — Düsseldorf: Patmos-Verlag 1952. 194 S. Lw. 8,80 DM.

3. Theologie und Liturgie. Eine Gesamtschau der gegenwärtigen Forschung in Einzeldarstellungen, hrsg. v. Liemar Hennig. — Kassel: Johannes Stauda (1952). 354 S. Kart. 18,80 DM, Lw. 21,20 DM.

4. Pascher, Joseph: Das Stundengebet der Römischen Kirche. — München: Karl Zink-Verlag (o. J.). 264 S. Lw. 10,80 DM.

5. Fleischmann, Hildebrand OSB: Das Brautlied der Kirche. Eine Einführung in das Officium Divinum Parvum. 2. Aufl. — Freiburg: Herder 1954. 368 S. Lw. 7,50 DM.

6. Löhr, Ämiliana: Abend und Morgen ein Tag. Die Hymnen der Herrentage und Wochentage im Stundengebet. — Regensburg: Pustet (o. J.). 710 S. Lw. 17,50 DM.

7. Baumstark, Anton: Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus. Aus dem Nachlaß hrsg. von Odilo Heimig (= Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen: Heft 32). — Münster: Aschendorff (1957). 240 S. Kart. 19,50 DM.

8. Brevier-Studien. Referate aus der Studientagung von Assisi 14. bis 17. September 1956. Im Auftrag des Liturgischen Instituts in Trier hrsg. von Jos. A. Jungmann SJ. — Trier: Paulinus-Verlag 1958. 127 S. Kart. 6,80 DM.

1. Man wird Merk gerne bescheinigen, daß er ein guter Kenner der Breviergeschichte ist und zu Einzelfragen aus ihr zuweilen Treffliches zu sagen weiß (vgl. etwa das Kap. über die Hymnen 108—112). Trotzdem ist die hier vorgelegte Studie über das Brevier nicht nur vom Sprachgewand her gesehen ungepflegt (vgl. etwa 60: die Belastung „des sich nicht an der Reihe befindlichen Teils“), sondern — was schlimmer ist — vom Inhalt her gesehen voreingenommen. M. sieht nicht den für sein Thema entscheidenden Gesichtspunkt vom Stundengebet als Gotteslob der örtlichen Ekklesia (wie ihn jetzt P. Salmon in dem unter 8 besprochenen Werke 85—116 so überzeugend dargelegt hat). Damit versperrt er sich den Weg zu einer positiven Wertung der Entwicklung der Brevierpflicht zur klerikalen Standespflicht. Wie voreingenommen er hier ist, zeigt ein kleines bezeichnendes Beispiel. Wo das Vaticanum „einschärft“ (*inculcat*), daß auch die Majoristen, die nicht Benefiziaten sind, zum Breviergebet verpflichtet sind, übersetzt er *inculcare* mit „aufdrängen, aufnötigen“ (81).

Dieser grundsätzlich voreingenommenen Haltung entspricht denn auch die Art, wie M. am Ende seines Werkes die Brevierpflicht des Säkularklerus interpretiert. Was hier geboten wird, ist von der Unabdingbarkeit der Gebetspflicht

der Ekklesia her gesehen unerträglicher Laxismus, der — in die Praxis umgesetzt — nicht mehr und nicht weniger als den Tod des klerikalen Stundengebetes bedeuten würde. Am bezeichnendsten ist hier die Anregung zum Auslassen und Unterlassen bzw. Ersetzen des Stundengebetes, „wenn in der Rezitation der Horen die Förderung des inneren religiösen Leben leidet“ (213; vgl. aber auch was 204 zur lat. Pflichtsprache und 211 zum zeitweiligen Aussetzen „zur Ausspannung und Erholung“ gesagt wird). Man wird es verständlich finden, daß einem solchen Buch ein kirchliches Imprimatur nicht gewährt werden konnte.

2. Der Leser der hier vorgelegten, von den Benediktinerinnen der Abtei St. Walburga in Eichstätt besorgten flüssigen Übersetzung des Breviertraktats des gelehrten Oratorianers Thomassinus aus dem 17. Jahrhundert wird sich sicher des kostbaren patristischen Gedankengutes zum Stundengebet freuen, das der Verfasser so verschwenderisch austreut, daß man an mancher Stelle das Gefühl hat, einen aus Väterziten kunstvoll gewobenen Teppich vor sich zu haben. Trotzdem wird man des Ganzen nicht recht froh. Wenn die überzeitliche „geistliche Bedeutung“ (10) des Traktates wirksam werden sollte, hätte man bei seiner Darbietung in deutscher Übersetzung weit kritischer vorgehen müssen. Zunächst hätte man schon einmal nicht statt des Urtextes von 1686 die von H. Brémond (*Histoire lit. du sentiment religieux en France* 7,385 f.) so vernichtend kritisierte, entstellende Ausgabe Ligugé 1894 zugrunde legen dürfen. Dann hätte man dem Leser doch noch mancherlei Ungereimtheiten und Geschmacklosigkeiten (vgl. etwa 32f.) ersparen können. Sicher aber hätte man ihm sagen müssen, wo Thomassinus ganz offenbar irrt (vgl. 145: Geschichte des Vaterunser-Vortrags; 167: Volk als Zuschauer und Zuhörer beim altchristlichen Gottesdienst), oder wo er bei allem Sinn für eine vom Volk verstandene Liturgie (69) nach mystizistischen Rechtfertigungen für das Nichtverstehen sucht, die er zuweilen sogar unbedenklich dem Bereich der Magie entnimmt (71f.). Es soll gewiß nicht geleugnet werden, daß viel überzeitlich Gültiges in diesem Breviertraktat steckt (vgl. etwa, was 59f. zur gebetspsychologischen Bedeutung des gegliederten Singens gesagt wird), aber es geht bei solchen für weitere Kreise bestimmten Ausgaben geistlicher Literatur der Vergangenheit nicht an, die Scheidung von Spreu und Weizen dem unerfahrenen Leser zuzuschieben.

3. Wenn im Titel dieses ursprünglich zur Orientierung des japanischen Protestantismus gedachten großen Rechenschaftsberichtes der deutschen lutherischen Theologie über ihre Entwicklung seit Kriegsbeginn die Liturgie in nicht sehr glücklicher Weise aus dem Bereich der Theologie ausgeklammert erscheint, so hat das wohl seinen praktischen Grund darin, daß schon der Titel zu erkennen geben sollte, daß fast die Hälfte des Bandes der in diesem Zeitraum mächtig vorangeschrittenen liturgischen Erneuerung in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands gewidmet ist. Der höchst gründliche und instruktive Beitrag (201—354) stammt aus der Feder von Karl Ferdinand Müller und trägt den Titel: „Die Neuordnung des Gottesdienstes in Theologie und Kirche. Ein Beitrag zur Frage nach den theologischen Grundlagen des Gottesdienstes und der liturgiegeschichtlichen Entwicklung in der Gegenwart.“

Unter den vielerlei hoffnungsvollen Rückbesinnungen und Rückbewegungen, von denen M. zu berichten weiß (vgl. etwa nur, was 242 A. 97 zum Opfercharakter der Abendmahlsfeier gesagt ist), steht auch die Wiederentdeckung des Stundengebetes (306—316). Von verschiedenen Seiten her hat man in letzter Zeit versucht, „die Gebetsarmut der Kirche“ (309) zu überwinden und der evangelischen Gemeinde wenigstens ein Stückchen des kostbaren Schatzes, als den man das altkirchliche Stundengebet wiedererkannt hat, zurückzuschenken.

Trotz Beschränkung auf die wichtigeren Publikationen weiß der Verf. nicht weniger als sieben gedruckte „Ordnungen des Stundengebetes“ aus den Jahren 1932—1951 aufzuzählen (308f.); sie haben sich seit 1952 noch vermehrt. Gewiß sind es zahlenmäßig kleine Kreise, die von dieser Rückbewegung zum Stundengebet erfaßt sind; trotzdem ist es eine große Hoffnung, die sich hier abzeichnet (und die ja inzwischen selbst im kalvinischen Raum — in dem durch Schallplatten weithin bekanntgewordenen Stundengebet des Klosters Taizé — aufgeleuchtet ist).

Besonders in der Frage der *Scriptura occurrens* scheint man nach Überwindung des anfänglich angewandten liturgiefremden Monatsprinzips (313) zu einem System der Wochenlesungen gekommen zu sein, das im Hinblick auf die höchst dringliche Reform unserer *Scriptura occurrens* auch bei uns Beachtung verdiente. Gegenüber gewissen mehr oder weniger defaitistischen katholischen Äußerungen zur Brevierpflicht im Sinne des o. unter 1 bespr. Buches von Merk ist eine der Schlußbemerkungen des Verf. lehrreich: „Schließlich aber — und nicht zuletzt — ist diese Ordnung (des Stundengebetes) bestimmt für den Pfarrer. Das Bedürfnis nach einem Pfarrbrevier ist schon seit langer Zeit sehr groß. Abgesehen davon, daß der Rhythmus des geordneten Gebetes auch für den Pfarrer eine Quelle der Kraft und Zucht ist, gehört zu seinen vornehmsten Pflichten das stellvertretende Gebet für seine Gemeinde. Denn es gehört zu seinem Amte, für alle jene unter seinen Schutz Befohlenen zu beten, die nicht beten können oder nicht beten wollen.“ (316) (Inzwischen ist im Rahmen des bedeutsamen Handbuches des evangelischen Gottesdienstes, das den Namen *Leiturgia* trägt und bei dem K. F. Müller zusammen mit W. Blankenburg als Hrsg. zeichnet, eine große evangelische Darstellung über das Stundengebet erschienen: H. Goltzen, *Der tägliche Gottesdienst. Die Geschichte des Tagzeitengebetes, seine Ordnung und seine Erneuerung in der Gegenwart: Leiturgia III* [1956] 100—294.)

4. Zwei Eigenschaften muß man Paschers Buch über das Stundengebet der römischen Kirche nachsagen: Zuverlässigkeit im historischen Unterbau und Hellsichtigkeit in der phänomenologischen Erfassung. Die erste dieser Eigenschaften hat das Werk des Münchener Pastoraltheologen mit vielen Veröffentlichungen des gleichen Genus gemein (wobei allerdings gesagt werden muß, daß der aufmerksame Leser oft genug feststellt, wie nicht nur der Stand der Forschung zuverlässig wiedergegeben, sondern diese selbst unmerklich ein Stückchen weitergetrieben wird; vgl. etwa die Bemerkungen zum 3. Teil des Tedeums 104—106). Was die phänomenologische Erhellung angeht, hat P.s Brevierbuch nicht seinesgleichen. Man lese etwa nach, was vom gegliederten Singen (69f.), vom Sinn der Antiphon (75f.), von der „Freiheit subjektiver Resonanz“ in der Psalmodie, (86), von der christlichen Vollziehbarkeit der Fluchpsalmen (86f.) oder von der Vollform des Stundengebetes (248—250) gesagt wird.

Im Gegensatz zu Brevierkommentaren älteren Typs entwickelt P. in diesem phänomenologischen Partien ausgesprochenen Sinn für die dichterischen Elemente des Stundengebetes. Ein schönes Beispiel seiner Einfühlungsgabe stellt das große, meisterliche Kapitel über die Hymnen (99—135) dar.

Der Liturgiker wird nicht nur selbst immer wieder nach diesem neuen Handbuch zum Brevier greifen, er wird sich freuen, es seinen Schülern und seinen Kollegen in die Hand geben zu können, die ja nach dem Rundschreiben der Studienkongregation vom 2. Februar 1945 zu ihrem Teil und von ihrem Fach aus an der Breviererziehung der jungen Kleriker mitwirken sollen. (Lit. Jb. 4 [1954] 96f.). Allen aber, die mit ihrem Stundengebet noch nicht „fertig“ ge-

worden sind, möchte man als ergänzende Lektüre das unvergeßliche Referat des Verf. auf dem Münchener Liturgischen Kongreß von 1955 über „Stundengebet und Frömmigkeit“ empfehlen; es ist abgedruckt: Lit. Jb. 5 (1955) 120—134.

5. Bereits nach einem Jahr mußte die 1953 erstmals erschienene Einführung erneut aufgelegt werden, die P. Hildebrand Fleischmann von der Abtei Seckau seinem nun schon von Tausenden von Ordensfrauen benützten *Officium divinum parvum*¹ (vgl. ds. Zschr. 61 [1952] 46) hat folgen lassen: ein Zeichen, wie sehr verstandenes Stundengebet den Wunsch nach tieferem Verstehen weckt. Sowohl die grundlegenden Überlegungen des ersten, wie die Einzelerklärungen des zweiten Teils zeichnen sich aus durch die sympathische Schlichtheit, mit der sie vorgetragen werden, und durch die taktvolle Art, mit der sie die neueren Erkenntnisse über christliche Psalmenfrömmigkeit auswerten. Der Wortsinn des einzelnen Psalms wird in keiner Weise vernachlässigt, sondern vor allem andern jeweils in einem eigenen Abschnitt I erhellte. Erst ein Abschnitt II bringt Anregungen zur Verchristlichung des Psalms, bei denen endlich wieder neben dem augustinischen Psalmbeten mit Christus das ebenso alte und ebenso ehrwürdige Psalmbeten zu Christus (vgl. 19—22) zu seinem Recht kommt; all diese Hinweise aber stehen unter der besonnenen Grundregel, daß sie nicht festlegen, sondern anregen wollen (46).

An kritischen Bemerkungen seien die zwei folgenden gestattet. Eine Umschaltung von *cum Christo* zum *ad Christum* (oder umgekehrt) in ein und demselben Psalm (wie sie 20 für möglich erklärt wird) scheint mir doch eher der Geschlossenheit des Gebetsvorganges abträglich; was den als Beispiel herangezogenen Ps. 21 betrifft, so scheint er mir (trotz des S. 208 Gesagten) durch den Gebrauch Christi am Kreuz so eindeutig als *vox Christi* „festgelegt“, daß man ihn nur *cum Christo ad Patrem* beten sollte.

6. Was uns die durch ihr „Herrenjahr“ rühmlich bekannte Hersteller Chorfrau Ämiliana Löhr hier auf mehr als 700 Seiten vorlegt, ist ein großangelegter geistlicher „Kommentar“ zu einem der kostbarsten und zugleich vergessenen Stücke des Stundengebetes, zu den Hymnen der Sonn- und Feriitage: ein „Kommentar“, der bei aller philologischen Zuverlässigkeit wahrhaftig nicht den leisesten Geruch der Schule an sich trägt, sondern eine dem Gegenstand gemäße Sprache spricht, die sich selber zuweilen (vgl. etwa 122) ins Hymnische steigert.

Man wird da und dort anderer Meinung sein können als die Verfasserin. Mancher wird patristische Erklärungen für zeitgebunden halten, die sie für überzeitlich zu halten scheint: etwa die Parallele zwischen dem entblößten Noe und dem entblößten Herrn am Kreuz (46) oder die Übersetzung von Ps. 118, 131: *Os meum aperui et attraxi Spiritum* = „Ich tat meinen Mund auf und sog das Pneuma ein“ mit der Behauptung „Dankbar bekennt der Psalmist den Empfang des göttlichen Pneumas“ (44); das hebräische Grundwort, auf das *attraxi* zurückgeht, heißt soviel wie „schnappen, lechzen“! Im Kapitel über das Wesen des Hymnus (28—57) fällt auf, daß der Hymnus so einseitig als *cum* und *in Christo* vollzogen dargestellt wird, daß für den an Christus gerichteten Hymnus (dessen Häufigkeit die Einzelerklärung nicht verschweigt) kein Raum bleibt. Ja, man wird sogar sagen müssen, daß eine der Grundthesen des Buches, die These, daß unser Hymnengesang Mund und Wort Christi ist, „das im Kulte, singend und betend, mit ihm die Dinge schafft, die es preisend nennt“ (109), daß er die

¹ Es ist soeben vom Verlag Herder in wohlausgestatteter 8. Aufl. neu herausgebracht worden, in der die Festordnung und die Rubriken dem Dekret der Ritenkongregation vom 23. 3. 1955 angepaßt sind.

Gegenwart dessen bewirkt, was er nennt und ausspricht (240, 312, 373, 526), ein unbewiesenes Postulat darstellt (das auf keinen Fall als Interpretationsprinzip eingeführt werden dürfte, wie das 312f. geschieht).

Aber auch wer diese Vorbehalte des Rez. teilt, wird das Werk der Hersteller Chorfrau mit hohem Gewinn lesen und — sich der Achtlosigkeit schämen, mit der man im durchschnittlichen Breviervollzug Kostbarkeiten solchen Ranges an sich vorüberziehen läßt. Es ist Ä. L. nämlich — wohl zum ersten Male in diesem Literaturgenus — gelungen, die Feriahymnen des Stundengebetes aus dem Gesamt antiker und altchristlicher Spiritualität heraus verständlich zu machen und gleichsam neu zum Klingen zu bringen. Gewisse Längen nimmt man um dieses Preises willen gerne in Kauf.

Die eigenen Übersetzungen der behandelten Hymnen, die die Verfasserin am Schlusse ihres Werkes bietet (660—707) und dem lateinischen Urtext gegenüberstellt, liegen glücklicherweise (und trotz der Bemerkung 615 Anm. 18) nicht auf der Linie der neutönenden Übersetzung von H. Rosenberg (1923), sondern auf der des immer noch unübertroffenen George-Schülers F. Wolters (1922), allerdings in durchaus selbständigem, neuschaffendem Ansatz. Das Ergebnis kann man als eine der ausgewogensten und kongenialsten Hymnenübersetzungen bezeichnen, die wir in unserer Muttersprache besitzen. — Ob der Verlag, der das Buch in flexilem Leinenband vorbildlich ausgestattet hat, bei einer Neuauflage diesen Schlußteil nicht herausnehmbar gestalten und damit dem Leser die Möglichkeit geben könnte, bei der Lektüre der Einzelerklärungen Urtext und Übersetzung des betreffenden Hymnus neben dem Kommentar vor sich liegen zu haben?

7. Das Erscheinen der Nr. 32 der Laacher Liturgiewissenschaftlichen Quellen und Forschungen hat aus einem doppelten Grunde in der Fachwelt freudige Überraschung ausgelöst. Einmal weil sie eine seit Kriegsbeginn unterbrochene ruhmreiche Reihe mit 31 gewichtigen Nummern endlich wieder fortsetzt (die Ausweitung, die sich in der Titelländerung: Liturgiewissenschaftliche (statt wie bisher Liturgiehistorische) Quellen und Forschungen ankündigt, wird man allenthalben begrüßen); dann weil diese Nummer 32 nicht irgendeine Studie ist, sondern ein hochbedeutsames, posthumes Werk aus der Feder des vor zehn Jahren heimgegangenen, an Reichweite der Erudition unübertroffenen Altmeisters der vergleichenden Liturgiewissenschaft Anton Baumstark: ein Werk, das einem der akutesten, aber zugleich dunkelsten Kapitel der Breviergeschichte gewidmet ist, der Geschichte des nächtlichen (und frühmorgendlichen) Stundengebetes.

Der selbst als Liturgiehistoriker hochangesehene Herausgeber, der Laacher Mönch Odilo Heiming, dessen Vorrede (1—13) ein Kabinettstück taktvoller Selbständigkeit gegenüber dem verstorbenen Lehrer darstellt, hat sich mit der mühevollen Arbeit am nachgelassenen Manuskript B.s den ehrlichen Dank aller Fachgenossen verdient. Besonders dankbar wird man begrüßen, daß er sich nicht nur in der Einleitung, sondern auch im Text an allen strittigen Stellen, wo der Verfasser offenbar irrt (daß auch Gelehrten solchen Ranges Irrtümer, wie der Anmerkung 536 gekennzeichnete unterlaufen, hat etwas Tröstliches an sich) oder durch spätere Forschung überholt ist, knapp und zuverlässig mit seiner eigenen Meinung zu Wort meldet. Dankenswert ist schließlich, daß er den ob seiner Kompliziertheit „nicht nur von Ausländern“ (2) gefürchteten Satzbau des Verfassers vereinfacht (die Lektüre bleibt auch so noch mühselig genug) und den ganzen Reichtum des Werkes durch ein vorbildlich ausführliches Register (210—239) aufgeschlüsselt hat.

Da es unmöglich ist, die überquellende Fülle der Erkenntnisse zur Geschichte des nächtlichen Stundengebets, die B., aus souveräner Kenntnis östlicher und westlicher Liturgien schöpfend, vor dem Leser ausbreitet, in einer kurzen Besprechung einzufangen (inzwischen hat Jos. A. Jungmann eine größere Rezension vorgelegt: *Zschr. f. kath. Theol.* 79 (1957) 248–251), sei es dem Rez. gestattet, auf die reiche Frucht hinzuweisen, die sich bei B. für einen noch in den ersten Anfängen steckenden Zweig der Liturgiewissenschaft ergibt, für die Geschichte der Psalmodie, insbesondere der Psalmenverwendung.

Als vielleicht bedeutsamster Beitrag ist hier zunächst der Abschnitt über das „Durchbeten des Psalters“ zu nennen (156–166). Er zeigt, daß das in den verschiedensten Spielarten auftretende und bis in unser Brevier hinein wirksam gebliebene Prinzip von dem in einem bestimmten Zeitraum durchzubeten den Gesamtpsalter seine Wurzeln in einem frühen Mönchsbrauch hat, der das Durchbeten des ganzen Psalters in einer Nacht vorsah. Unwillkürlich erhebt sich hier im Hinblick auf die kommende Brevierreform die Frage, ob man das auf diese Weise zustandgekommene benediktinische Prinzip vom wöchentlich durchzubetenden Psalter als überzeitliches, auch für das Brevier des Säkularklerus verbindliches Prinzip ansehen muß.

Eine fast unübersehbare Fülle von Material bietet B. zur Verwendungsgeschichte der einzelnen Psalmen. Schon ein flüchtiger Blick in das Schriftregister zeigt, daß nur wenige der 150 Psalmen unerwähnt geblieben sind. Reizvoll ist z. B. die These vom Uransatz des Ps. 118 in der Osternacht (40), auf den ein sehr alter Ansatz in der Vigilpsalmodie (89–91) zurückginge; von hierher wäre wohl auch der noch Jahrhunderte lang zu beobachtende eigenartige Ansatz vom Ps. 118 im Rahmen der Karfreitagsliturgie zu erklären. Interessant ist weiterhin die Beobachtung, daß man zunächst kein Bedenken trägt, den so sehr von österlicher Zuversicht geprägten Ps. 50 auch an Sonn- und Festtagen zu verwenden, daß er dann aber mehr und mehr — im Hinblick auf Überschrift und Auftakt — als Bußpsalm gewertet und aus der Sonn- und Festtagspsalmodie ausgeschieden wird (192 f.).

Leider hat B. es sich bei diesem und den ungezählten anderen Aufstellungen zur Psalmenverwendungs-Geschichte versagt, zur Erhellung des jeweiligen Ansatzes die Deutungsgeschichte heranzuziehen; die eigentlich reizvollste Frage und mit ihr ein weites Forschungsfeld läßt er damit künftiger Forschungsarbeit offen.

Zu den verwendungsgeschichtlichen Aufstellungen seien zum Schluß zwei Beobachtungen angemerkt. Ob die Eröffnungsrolle, die Ps. 112 in der Jerusalemer Osternacht zukommt (40 f.), nicht mit der Tatsache zusammenhängen könnte, daß dieser Psalm das zur Liturgie des letzten Abendmahls gehörige „Große Hallel“ (Ps. 112–116) eröffnete? Im Zusammenhang mit der Rolle des Ps. 22 im palästinensischen Mittagsgottesdienst der Weihnachtsvigil (63) denkt man unwillkürlich daran, daß der Versikel der römischen Sonntagssext bis heute aus Ps. 22 genommen wird (Vertrauenspsalm als Antwort auf die Bedrohung durch das *daemonium meridianum*?).

8. Dem letzten der hier zu besprechenden Werke kommt insofern ein besonderer Rang zu, als es — unter der Herausgeberschaft Jos. A. Jungmanns — die wichtigsten Referate eines „Kleinen Studientreffens“ gesammelt hat, auf dem in Fortsetzung der Studientreffen von Maria-Laach (1951), Odilienberg (1952) und Lugano (1953) im Jahre 1956 in Assisi (unmittelbar vor dem großen Kongreß) etwa dreißig Liturgiewissenschaftler aus aller Welt breviergeschichtliche Fragen erörtert haben; die Anwesenheit namhafter Vertreter der Ritenkongregation machte es auch nach außen hin deutlich, daß hier bei aller

wissenschaftlichen Gründlichkeit nicht Breviergeschichte um der Breviergeschichte, sondern Breviergeschichte im Dienst an der im Gang befindlichen Brevierreform getrieben werden sollte.

Am wenigsten auf diese kommende Reform ausgerichtet, dafür aber breviergeschichtlich um so bedeutsamer ist der den Band eröffnende (für den Druck erweiterte) „Forschungsbericht“ des derzeitigen Münchener Rector Magnificus J. Pascher mit dem Titel: „Das Psalterium des Römischen Breviers“ (9–20). In Weiterführung der Forschungen Callewaerts gelingt P. der Nachweis, daß die römischen Festmatutinen mit ihrer besonderen Psalmen- und Antiphonenwahl in vorbenediktinische Zeit zurückgehen, und daß in der Matutin-Psalmodie dem römischen „Neuner“ vor dem benediktinischen „Zwölfer“ die Priorität zukommt.

Das folgende Referat des Hrsg. trägt den Titel: „Die vormonastische Morgenhore“ (21–41). Eine vielbeachtete Studie in der Innsbrucker Zeitschrift für Kath. Theologie (78 [1956] 306–333) weiterführend, stößt Jungmann tiefer in das für die Brevierreform so wichtige wissenschaftliche Neuland der Geschichte des Cathedraloffiziums vor. Am Ende seiner Überlegung vermag er uns im Umriß anzugeben, wie man sich für das Abendland die Morgenhore dieses Cathedraloffiziums in ihrem Urzustand (also vor dem Einsetzen der „Monastisierung“ des Stundengebets) vorzustellen hat. Grundstock sind die unter Beteiligung des Volkes vorgetragenen Psalmen 148–150 (an denen bekanntlich seit alters der Name *Laudes* haftet, den man dann später synekdochisch auf die Morgenhore selbst übertragen hat). Es folgt eine größere Morgenlesung; Fürbitten und Priestergebet schließen die Hore ab. Dieses schlichte volksnahe Morgenlob der Frühzeit ist dann unter monastischem Einfluß zweifach nach rückwärts verlängert worden; einmal indem man den Psalmen ein Canticum, ein oder zwei Morgenpsalmen und einen Auftaktpsalm (62 oder 50) vorausgehen ließ, dann aber in viel erheblicherem Ausmaß durch die Schaffung jenes „ausgedehnten äußeren Vorhofs“ (40), aus dem unsere Matutin geworden ist; hier werden die Psalmen nicht mehr wie in der Morgenhore ausgewählt, hier psalmodiert man nach monastischer Weise in der Reihenfolge des Psalters (*currente psalterio*) und unter Einfügung eines reichen Lesewesens, im Hinblick auf das die alte Morgenlesung in den *Laudes* auf ein Capitulum zusammenschrumpfen kann. J. fragt sich am Schluß seines Referates, ob man sie in einem reformierten Brevier nicht wieder anreichern und dann — im Hinblick auf den so sehr gewandelten Lebensrhythmus des Seelsorgspriesters — auf die sekundäre, im Ursprung monastische Matutin verzichten könnte.

Der Innsbrucker Patrologe Hugo Rahner macht im nächsten Beitrag mit knappen Strichen deutlich, was „zur Reform der Väterlesungen des Breviers“ (42–56) geschehen könnte und müßte. Zu seiner Bestürzung erfährt man aus dem Munde des Fachmanns, daß die patristischen Elemente unseres Breviers „textkritisch gesehen vormalurinisch“ und in der inhaltlichen Auswahl „durchaus frühmittelalterlich“ (47) zu nennen sind. R. begnügt sich nicht damit, darzutun, wie leicht dieser beklagenswerte Zustand von heutiger patrologischer Erkenntnis her behoben werden könnte; er macht darüber hinaus den kühnen Vorschlag, durch Schaffung einer neben dem Brevier stehenden Textauswahl, in der alle Zeitalter der christlichen Frömmigkeitsgeschichte zu Wort kommen müßten, und für deren Gebrauch nur das Zeitmaß vorgeschrieben zu sein brauchte, die „Geistliche Lesung“ des Priesters wieder dort zu beheimaten, von wo sie einst abgewandert ist.

Im nächsten Beitrag über „Die Anliegen des Volkes im Kirchlichen Stundengebet“ (57—70) bemüht sich der Rez. nachzuweisen, daß die seit Amalar geläufige und noch in der letzten Rubrikenreform wirksame These vom Bußcharakter der *Preces feriales* auf einem Mißverständnis beruht, und daß ein reformiertes Brevier eine kurze, aber „tägliche, möglichst alle großen Anliegen umfassende und vom Volke mitvollziehbare Fürbitt-Litanei“ (66) enthalten müßte.

Das folgende Referat von Th. Schnitzler über „Stundengebet und Volksandacht“ (71—84) zieht die Abstammungslinien nach, die vom Stundengebet zu älterem Typ der Volksandacht führen (der jüngere Typ der sog. meditativen Andachten stammt aus dem Wurzelboden der ignatianischen Exerzitien) und kommt zu der wohlbegründeten Schlußfolgerung, daß neben der neuzubelebenden Teilnahme des Volkes am Stundengebet der Kirche das Laienstundengebet seine Eigengesetzlichkeit behalten darf und muß.

Der umfangreichste Beitrag des Bandes stammt aus der Feder des Abtes von San Gerolamo in Rom, P. Salmon, und ist der Frage der „Verpflichtung zum Kirchlichen Stundengebet“ (85—116) gewidmet. S.s (bes. für die Brevier-Erziehung höchst fruchtbarer) Grundgedanke ist der von der Verwurzelung der Brevierpflicht im Bewußtsein der örtlichen Ekklesia, daß ihr zur sonntäglichen Eucharistiefeier der tägliche Gebetsdienst zum Lobe Gottes aufgetragen ist. S. kann sich sehr wohl denken, daß Auslassungen und Kürzungen dieses Gotteslob der örtlichen Ekklesia, für den Fall, daß es privat verrichtet wird, „den konkreten Forderungen und Möglichkeiten des heutigen Klerus“ (115) anpassen würden; er würde aber — mit Recht — unter Berufung auf sein Grundprinzip Einspruch erheben, wenn man aus dem Brevier ein privates Klerusgebetbuch machen wollte.

Der Band schließt mit einem (im Index aus Versehen nicht aufgeführten) Beitrag aus der Feder von P. A. Raes S.J. vom Orientalischen Institut in Rom, der zum westkirchlich bestimmten Gesamtbild wenigstens einige „Streiflichter auf das Brevier in den orientalischen Riten“ (117—126) beitragen möchte. Hier interessiert besonders, wie der ausgezeichnete Kenner der ostkirchlichen Verhältnisse die Übertragung der lateinischen Disziplin in Sachen Brevierpflicht (ein Teilphänomen der vielberufenen Latinisierung) bei den katholischen Orientalen beurteilt: er hält dafür, daß sie „in den meisten Fällen nicht sehr glücklich“ (125 f.) ist, weil sie der im Osten vielfach noch lebenden Vollgestalt des von Priester und Volk gemeinsam gesungenen Stundengebetes abträglich ist. Wie ein Traum aus glücklicherer Frühzeit des Stundengebetes mutet es uns an, wenn R. zu berichten weiß, daß in dem zur Zeit im Mittelpunkt des Weltinteresses stehenden Irak die von Rom getrennten chaldäischen Ostchristen auf den Dörfern sich allmorgendlich und allabendlich mit ihren Pfarrern zur Morgen- und Abendhore im Gotteshaus versammeln (122).

Balthasar Fischer

Errichtung eines wissenschaftlichen Seelsorge-Instituts in Rom

Durch die Apostolische Konstitution „*Ad uberrima*“ vom 3. Juni 1958 hat Pius XII. an der Päpstlichen Hochschule vom Lateran ein „Institutum Pastorale“ gegründet. Es soll dem Welt- und Ordensklerus Gelegenheit bieten, für die Seelsorge, die der Papst „die Kunst der Künste“ nennt, eine besonders gründliche Ausbildung sich zu erwerben. Der unmittelbar praktischen Anleitung dient ein einjähriger *cursus ordinarius* für Geistliche, die eben das theologische Studium abgeschlossen oder schon in der Seelsorge gestanden haben.

— Es scheint, daß Laien an dem Institut nicht studieren können. — Daneben soll ein *cursus superior* eingerichtet werden, der zwei Jahre dauert und die wissenschaftliche Vertiefung und Weiterentwicklung der Pastoraltheologie betreiben soll. Er ist für zukünftige Dozenten dieses Faches bestimmt. Zwar besitzt das neuerrichtete Institut nicht selbst das Recht, die akademischen Grade zu verleihen — eine bemerkenswerte Beschränkung, die jedoch ganz in der Linie der Apostolischen Konstitution „*Deus scientiarum Dominus*“ Pius' XI. liegt —, aber die theologischen Fakultäten der Stadt Rom sind gehalten, den Studierenden des *cursus superior* das am Pastoralinstitut abgeschlossene Studium anzurechnen und sie auf dieser Grundlage zum Erwerb des theologischen Doktorgrades zuzulassen, der die Bezeichnung *Doctor Theologiae Pastoralis* führen wird.

Von besonderem Interesse ist die Aufzählung der Lehrfächer, die in dem neuen Institut abgehandelt werden. Was hier unter Pastoraltheologie verstanden wird, weicht einerseits sehr von dem ab, was an manchen theologischen Hochschulen den Namen „Pastoral“ trägt: Sakramentenrecht ist nicht unter den Disziplinen des Instituts genannt, andererseits geht es weit über den Rahmen der herkömmlichen religionspädagogischen und liturgiewissenschaftlichen Ausbildungsprogramme hinaus. Der Lehrplan zeichnet sich vor allem aus durch die Aufnahme modernster Fragen und Methoden. Die Liste der Fächer ist folgende: Katechetik, Kerygmantik und Homiletik, Hodegetik, Pastoral-liturgik, Religions-Soziographie und Seelsorge-Statistik, Einzel- und Vereins-seelsorge, Pädagogik und pädagogische Psychologie, Pastoralmedizin und -psychiatrie. In dem *cursus superior* sollen auch praktische Kurse eingerichtet werden, die auf spezielle Aufgaben des kirchlichen Apostolats vorbereiten, wie Publizistik, Theater und Film, soziale Arbeit, katholisches Vereinswesen und berufsständische Seelsorge („an Arbeitern, Bauern, Hirten, Seeleuten, Soldaten, freien Berufen, Leitern der sozialen Arbeit, Künstlern u. ä.“). Ein dem Institut angegliedertes „Zentrum für seelsorgliche Orientierung und Koordinierung“ soll den schon in der Seelsorge arbeitenden Geistlichen (vor allem wohl der Stadt Rom) Hilfe geben.

Der Papst hat das in seiner Idee und Ausgestaltung vorbildliche Werk unter den Schutz der „Königin der Apostel“ sowie der heiligen Päpste Gregors des Großen und Pius X. gestellt.

L. Hofmann

BESPRECHUNGEN

DOGMATIK

Alberti Magni Opera Omnia tomus XXVI. De Sacramentis primum edidit Albertus Ohlmeyer O.S.B.; De Incarnatione primum edidit Ignatius Backes; De Resurrectione primum edidit Wilhelmus Kübel, Monasterii Westfalorum in aedibus Asschendorff 1958, XXXIII und 421 S.

Ein neuer Band der Kölner Albert-Ausgabe ist erschienen. Auch er bringt wie die drei früheren Bände nur Werke Alberts, die bisher ungedruckt waren. Nur wenige Handschriften bieten die Texte, deren bester nicht in der Florentinerhandschrift, die aus der Wende zum 14. Jahrh. stammt, sondern in der dem 15. Jahrh. angehörenden Gießener Handschrift vorliegt. Die Edition war mit der gewohnten Sorgfalt in den Urteilen über die Lesart, den Hinweisen auf die Quellen und den ausgiebigen Indices nur möglich, weil das Albertus-Magnus-Institut in Bonn unter der Leitung von Bernhard Geyer die unsäglich kleine Arbeit in selbstlosester Hingabe unterstützte, kontrollierte und förderte. Nur eine kleine Liste der Corrigenda et addenda steht Seite 420. Sie muß freilich ergänzt werden durch einen Hinweis, den Dr. Paul Simon im Albertus-Magnus-Institut erst nach vollendetem Druck machen konnte. Seite 172, 9 heißt es: „*opinio innata sit fides*“. Paralleltexte (I Sent. d. 2 a. 1; De homine q. 53 a. 1; Summa II q. 25 m. 1 a. 3; In Dion. de div. nom. c. 2 n. 76) zeigen, daß es heißen muß: *opinio iuvata* (scil. rationibus) sit fides.
Ignaz Backes

Douillet, Jacques: Was ist ein Heiliger: — Aschaffenburg: Patloch (1958), 123 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie . . . hrsg. v. J. Hirschmann S.J. VIII. Reihe: Das religiöse Leben, 8. Bd.) kart. bei Subskr. 3,40 DM; sonst 3,80 DM.

Eine gute Zusammenfassung dessen, was das heilige Volk Gottes ist, was die Seele der Heiligen formte, um so die Heiligenverehrung in der katholischen Kirche besser zu verstehen.
Ignaz Backes

Brinktrine, Johannes: Die Lehre von der Gnade. — Paderborn: Schöningh 1957. 265 S. brosch. 14,— DM; Lw. 16,— DM (Theol.-Ausgabe 14,— DM).

B. stellt die Lehre von der aktuellen Gnade voran, obwohl er zu erkennen gibt, daß *gratia gratum faciens* auch eine aktuelle Gnade sein könne, und andererseits die *gratia* als *sanans*, *praeveniens* und *operans* auch von der habituellen Gnade ausgesagt werden kann. Der Klarheit halber ist nicht immer Gott als das Subjekt der theologischen Aussagen hingestellt. Die theologischen Qualifikationen sind maßvoll; die Lehre vom Wiederaufleben der Verdienste hält B. für theologisch sicher. Den Hinweisen auf die Heilige Schrift und der biblischen Theologie mißt B. besonderen Wert bei. Die spekulativen Sätze und Gründe entsprechen dem thomistischen Standpunkt des Verfassers. Über die Schulstreitigkeiten selbst sagt B. nur wenig; das kann für die Lehre des Augustinismus bedauert werden. Fraglich erscheint, ob man aus der Erfahrung (was für einer?) von Heilsakten das Dasein aktueller Gnaden beweisen kann. B. geht über Thomas und die Thomisten mit Recht hinaus, indem er die Gotteskindschaft als ein besonderes Verhältnis zum Vater Jesu Christi (nicht zur Trinität) ansieht und dazu neigt, die Einwohnung des Heiligen Geistes nicht nur als eine Appropriation aufzufassen. Einen Unterschied der Einwohnung zwischen AT und NT wird hierbei nicht gemacht. Auch dieser Band der Dogmatik Brinktrines ist klar geschrieben und übersichtlich gegliedert. Er ist ein eindrucksvolles Zeugnis der Hingabe des Verfassers an die Theologie. Er sei besonders empfohlen.
Ignaz Backes

Füssinger, Albert: Johannes Pfeffer von Weidenberg und seine Theologie. Ein Beitrag zur Freiburger Universitätsgeschichte. — Freiburg i. Br.: Albert 1957. XI, 179 S. (Beiträge zur Freiburger Wissenschafts- und Universitätsgeschichte H. 12.) Zugl. Theol. Diss., Freiburg i. Br., brosch. 8,00 DM.

F. berichtet, von dem bisherigen Stand der Forschung ausgehend, zunächst über die seltenen Lebensumstände des ersten Theologieprofessors an der 1460 gegründeten Freiburger Universität. Die erhaltenen und verlorenen Werke Pfeffers werden beschrieben. Ausführlich wird das Gedankengut der Gotteslehre und die praktische Theologie der Pastoralen Schriften dargestellt. Nach einem Rückblick auf das Verhältnis der Theologie Pfeffers zu seiner Vorzeit und einem Seitenblick auf die zeitgenössische Theologie an den benachbarten Universitäten würdigt F. die Persönlichkeit und das Werk Pfeffers. Die wertvolle Dissertation ist geschickt angelegt, sorgfältig durchgeführt

und lesbar geschrieben. Die Urteile des Verfassers verdienen weithin Zustimmung. Es ist kein erhebendes Bild der Theologie, das hier gezeichnet werden mußte. Der klägliche Beginn der Freiburger Universität mag vieles entschuldigen. Das Urteil des Verfassers über die Theologie des Ulrich von Straßburg scheint nicht genügend begründet zu sein. Von Bedeutung ist aber, daß F. nachgewiesen hat, wie viel Pfeffer diesem Dominikaner verdankt.

Ignaz Backes

Wessely, Friedrich - Combes, André - Hörmann, Karl: *Mystische Theologie*, IV. Band, Jahrbuch 1958. — Klosterneuburg: Verlag Volksliturgisches Apostolat (1957). 285 S. 100,80 ösh.

Auch das Jahrbuch 1958 kann man freudig begrüßen. Im ersten Aufsatz zeigt F. Wessely, wie der Angelpunkt der mystischen Lehre des heiligen Johannes vom Kreuz die Liebes-einigung mit Gott ist. Über Maria und das geistliche Leben schreibt Herma Plesch, indem sie die Sammelwerke Marienkunde, *Maria, Études sur la Sainte Vierge* von Manoir und die Enciclopedia Mariana Theotocos von Spiazzi daraufhin durchgeht, Combes bringt die Fortsetzung seiner Darlegungen über den geistigen Weg der heiligen Theresia v. L. Verdienstvoll ist, daß Gaëtan Bernoville auf die fast unbekannte Anne de Xaintonge hinweist. Herbert Madinger handelt in zwei Artikeln über die Unterscheidung der Geister. Er hält sich im ersten Artikel an die Lehre des Dionysius Ryckel. Spätere Autoren wie Bona, Scaramelli und aus neuester Zeit Jaegen zieht M. nicht heran. Die Quellen des D. Ryckel scheinen ihm nicht alle vertraut zu sein; sonst hätte er gemerkt, daß „Antisiodor“ in Wirklichkeit Wilhelm von Auxerre ist. Der Begriff einer verdienstlichen Inspiration ist unklar. Absolute Gewißheit des Gnadenstandes und wahre Gewißheit sind nicht dasselbe. Immerhin hat M. die Anregung Karl Rahners aufgegriffen und unterschieden zwischen den guten Regungen, die Gott durch unsere Natur in uns wirkt, und jenen, die Gott ohne die natürlichen Kräfte, aber doch in ihnen weckt. Klar unterrichtet uns H. Waach über den Weg der Bernadette Soubirous, und Elisabeth Wallersteiner-Marnegg bringt einige Auszüge aus ihren Schriften.

Ignaz Backes

Peil, Rudolf: Die wichtigsten Glaubensentscheidungen und Glaubensbekenntnisse der katholischen Kirche. 2., durchges. u. erw. Aufl. — Freiburg: Herder (1958). XIV, 85 S., kart. 3,80 DM.

Was wirklich als eigentliches Dogma der Kirche zu gelten hat, kann aus dieser Zusammenstellung nicht überall erkannt werden. Die theologische Forschung hat längst festgestellt, daß die Anathematismen des Cyrill von Alex. keine unfehlbare Glaubensentscheidung sind. — Eine angebliche „Gottmenschheit“ Jesu ist nicht Lehre der Kirche, auch nicht des Cyrill. Das Beichtgeheimnis gehört nicht zu den Lehrentscheidungen. Für die Kirchengebote ist der CJC maßgebend, und nicht frühere Konzilsbestimmungen.

Ignaz Backes

Christmann, Heinrich: *Thomas von Aquin als Theologe der Liebe*. — Heidelberg: Kerle (1958). 51 S. (Thomas im Gespräch), kart. 2,80 DM.

Der alte Vorwurf, Thomas sei reiner Intellektualist, wird in seiner Haltlosigkeit zurückgewiesen. Die tiefen Gedanken sind in edler Sprache klar geformt. Bei der Gottesfreundschaft konnte Chr. nicht über Thomas hinausgehen und fragen, ob es nicht Freundschaft mit dem menschgewordenen Sohne Gottes sei.

Ignaz Backes

Journet, Charles: *Théologie des l'Eglise*. — Bruges: Desclée de Brouwer (1958). 444 S. (Textes et Études Théologiques), brosch. 195 bfr.

J. faßt hier seine Darlegungen aus dem großen Werke *L'Eglise du Verbe Incarné* zusammen. Die Besprechung darf sich darauf beschränken, auf die Würdigung dieses Werkes in der TThZ 66 (1957), 362–368, hinzuweisen.

Ignaz Backes

Jákli, Stanislas OSB: *Les Tendances nouvelles de l'Ecclesiologie*. — Roma: Herder 1957. 274 S. (Bibliotheca Academiae Catholicae Hungaricae, hrsg. v. I. Dám OFM; Sectio Philosophico-theologica, Vol. III.), brosch. 35 DM.

Ausgehend von den Ursprüngen der neueren ekklesiologischen Problemstellungen und nach einem Seitenblick auf das ekklesiologische Interesse, das bei Schismatikern und Protestanten wach geworden ist und bei katholischen Theologen wie Pribilla, Peterson und Congar Förderung gefunden hat, sieht J. es als eine Eigentümlichkeit der heutigen Strömungen in der Ekklesiologie an, daß man sich mehr auf die Bibel, die Väter und die Scholastiker besinnt. Leider ist auch J. in der biblischen Theologie nicht so bewandert, wie man es wünschen möchte. Die systematischen Versuche gruppiert J. um folgende Probleme: Geheimnis der Kirche, ihre Struktur, ihre allgemeine Mittlerschaft, ihr Wesen und ihre Stellung innerhalb der Theologie. Das weite Thema hat J. verständnisvoll erfaßt und geschickt dargestellt.

Ignaz Backes

Historisch-systematische Untersuchungen zur Mariologie der Franziskanerschule. Veröffentl. im Namen der Mariologischen Arbeitsgemeinschaft Deutscher Theologen. Heft 2/4 der Franziskanischen Studien, 39. Jg., 1957. — Werl/Westf.: Coelde. 412 S., kart. Jahresabonnement 16 DM.

Das umfangreiche Heft bietet Vorträge, die auf einer mariologischen Tagung in Würzburg gehalten wurden. Verwiesen sei auf den kenntnisreichen Aufsatz von A. Ennen, betitelt: Einführung in die Mariologie der Oxforder Franziskanerschule. Die Eigenart, die der Mariologie in England seit dem 12. Jhrh., den Tagen eines Anselm von Canterbury und Eadmer, zukam, hat sich in der Oxforder Theologie des 13. Jhrh. außerhalb und besonders innerhalb des Franziskanerordens entfaltet. Strenge Objektivität, die nur auf die Wahrheit ausgerichtet ist, sorgfältige Einzelkritik und umfassende Gesamt-schau zeichnen den Aufsatz aus, den der hochverdiente Herausgeber der Werke des Duns Scotus, Karl Balic, über die Corredemptrixfrage innerhalb der franziskanischen Theologie veröffentlicht. Ignaz Backes

A m p e, Albertus S. J.: Theologia mystica secundum doctrinam beati Joannis Rusbrochii, doctoris admirabilis. — Antwerpen: Ruusbroec-Genootschap 1957, brosch. 16 S. o. Pr. Diese Studie ist eine sehr knappe und daher nicht immer leicht verständliche Zusammenfassung aus drei größeren Untersuchungen, die der Verfasser 1950, 1952 und 1957 herausgebracht hat. Darin werden die Trinitätslehre, die theologische Anthropologie und die Theorie vom mystischen Aufstieg der Seele zu Gott, wie sie Ruusbroec sieht, behandelt. Die Schwierigkeiten, die Ruusbroec bietet, hat A. meisterhaft bewältigt. I. Backes

P i a u l t, Bernard: Der dreieine Gott. — Aschaffenburg: Pattloch (1957). 166 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie. hrsg. v. J. Hirschmann, V. Reihe: Die großen Wahrheiten, 2. Bd.) kart. 3,80 DM; bei Subskr. 3,40 DM.

O m e z, Reginald O. P.: Kann man mit den Toten in Verbindung treten? — Aschaffenburg: Pattloch (1957). 149 S. (Bibliothek Ekklesia, Bd. 3). kart. 4,80 DM.

C o r t é, Nicolas: Unser Widersacher der Teufel. — Aschaffenburg: Pattloch (1957). 123 S. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, hrsg. v. J. Hirschmann, V. Reihe: Die großen Wahrheiten, 5. Bd.) kart. 3,80 DM; bei Subskr. 3,40 DM.

Die Darlegung der christlichen Trinitätslehre entspricht den hohen Anforderungen, die man heute an die positive Theologie in der Verwertung der Bibel und Dogmengeschichte stellen muß. Dennoch ist das Buch leicht verständlich geschrieben. Es wird dem Religionslehrer große Dienste leisten.

Bei der Frage, wie man mit den Verstorbenen verbunden ist, wird vor allem auf die Gemeinschaft der Heiligen hingewiesen. Dabei bleibt es manchmal in der Schwebe, ob die angerufene Person in der Glorie ist oder nicht. Die Schwierigkeit, wie die Letztgenannten von unseren Gebetswünschen Kenntnis erhalten, ist gesehen. Das Buch wendet sich vor allem gegen den Spiritismus.

Die Dämonologie ist in ihrem dogmatischen Teile klar geschrieben. Daß der größte Teil der heutigen Romane im Dienste des Satans steht, ist allerdings nicht damit bewiesen, daß man einige wenige dessen bezichtigen kann. I. Backes

PATROLOGIE UND KIRCHENGESCHICHTE

S e p p e l t, Franz Xaver: Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrh., 2. Bd.: Die Entfaltung der päpstlichen Machtstellung im frühen Mittelalter von Gregor dem Großen bis Mitte des 11. Jh. — München: Kösel-Verlag (1955), 2. neubearb. Auflage 454 S. Lw. 31,— DM.

Der am 25. Juli verstorbene Münchener, ehemals Breslauer Kirchenhistoriker konnte den vorliegenden 2. Bd. noch selbst in der überarbeiteten 2. Auflage vorlegen.

Die Papstgeschichte des Mittelalters deckt sich weitgehend mit der Kirchengeschichte überhaupt, ja mit der Profangeschichte. Das gilt für das Frühmittelalter in besonderer Weise, weil hier durch die Auseinandersetzungen der Päpste mit den byzantinischen Kaisern und den Patriarchen von Konstantinopel der Osten noch notwendig in die Betrachtung einbezogen ist. So gibt uns Seppelt in seiner, schon in der Besprechung des 1. Bandes charakterisierten zuverlässigen und ausgeglichenen Art praktisch eine Kirchengeschichte des Frühmittelalters. Wir erhalten nicht nur Aufschluß über die Honoriusfrage und andere die Papstgeschichte unmittelbar betreffende Probleme wie die Donatio Constantini, die Legende von der Papstin Johanna oder die pseudoisidorischen Dekretalen, auch der Bilderstreit findet z. B. eine eingehende Darstellung. Die Missionsarbeit des Cyrill und Method und der Kampf der fränkisch-bayerischen Kirche gegen die slavische Liturgie wird ebenso ausführlich behandelt, wie die Mission des Willibrord und des Winfried-Bonifatius mit ihren Bemühungen um die kanonische Ordnung der fränkischen Kirche durch eine enge Bindung an Rom und deren politischem Ausdruck im Bunde der Päpste mit den Karolingern.

Die Darstellung beginnt mit dem Pontifikat Gregors d. Gr. Ihre Mitte hat sie in der Darstellung Nikolaus' I. und seines Kampfes um die Freiheit und Selbständigkeit der Kirche, der zeitlich und innerlich zusammenfällt mit der Entfremdung des Ostens unter Photius.

Die vorliegende 2., neubearbeitete Auflage trägt nicht nur die Literatur nach, sondern sucht auch die neuen Erkenntnisse und Fragestellungen zu berücksichtigen. Eine Auseinandersetzung mit ihnen wird jedoch durchweg nicht versucht, sie liegt ja auch nicht innerhalb der Zielsetzung dieses Werkes. So wird z. B. Th. Schieffers Datierung des Concilium Germanicum auf 743 in einer Klammer unter Hinzusetzung eines Fragezeichens berücksichtigt (S. 113), im folgenden aber doch wieder außer Betracht gelassen. Die Festlegung des Constitutum Constantini durch W. Ohnesorge auf 804 wird erwähnt, aber ohne Begründung abgelehnt. Daß es auch mal falsch sein kann, Ausstellungen von Rezensenten zu berücksichtigen, zeigt sich kurioserweise S. 86. Hier ist auf die Kritik von J. P. Kirsch (Röm. Q. Schr. 1935, S. 350) an der 1. Auflage hin „vaterländische Grotten“ in „Museum Petrinum“ geändert. Inzwischen befindet sich das Mosaikbild Joh. VII. aber in den Grotten. Die angestrebte Verbesserung wurde also zu einem Fehler. Möge diese Papstgeschichte bald vollständig in den Händen der Theologen und interessierten Laien sein. E. Iserloh

Altaner, Berthold: Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. 5., völlig neubearbeitete Auflage. Freiburg: Herder 1958. XXVII, 508 S. Ln. 25 DM.

Bei der vorliegenden Neuauflage galt das Hauptinteresse des Verfassers erfreulicherweise wieder jener Eigenart seines Werkes, die schon bisher seinen eigentlichen Vorzug ausmachte: dem sorgfältigen Sichten und Notieren der Neuerscheinungen auf patristischem Gebiet, die einen wirklichen Fortschritt der Forschung darstellen. So sind mehr als 3000 bibliographische Notizen neu aufgenommen worden, was allerdings nur um den Preis von Streichungen älterer Literatur möglich wurde. Der Forscher muß also die Auflagen von 1931 und 1950 neben der neuen benutzen. Die Ergebnisse dieser enormen Produktivität in der patristischen Forschung sind natürlich nicht ohne Einfluß auf die Gestalt des darstellenden Textes geblieben. Ungefähr 20 neue Autorennamen oder anonyme Werke erscheinen zum erstenmal, in vielen Paragraphen war es nötig, weitgehend neu zu formulieren. So findet man jetzt zum Beispiel präzise wertende Angaben über die Ergebnisse der jüngsten Arbeiten zur Didache, zu Hippolyt von Rom, Maximus von Turin, zur Regula magistri, zu Johannes Damascenus usw. So schwierig es oft ist, klar Stellung zu einer noch diskutierten Frage zu nehmen, so notwendig scheint es uns gerade in einem führenden Handbuch; der Studierende sowohl wie der Forscher wollen ja gerade seine Anschauung in einer bestimmten Frage kennenlernen. Man wünscht daher, der Verfasser wäre auch in einigen weiteren Punkten mit seinem eigenen Urteil weniger zurückhaltend gewesen, zum Beispiel in der Frage, ob die Tradition apostolica des Hippolyt von Rom lokalrömische oder östliche Liturgie widerspiegelt oder nicht (S. 48; der Verfasser des betreffenden Aufsatzes in der RHR heißt übrigens Salles!). Bei der Fülle der bibliographischen Angaben sind Irrige Zahlen, falsche Schreibungen usw. trotz aller Sorgfalt und aufgewandtem Scharfsinn unvermeidlich; eine Liste der dem Rez. aufgefallenen Irrtümer wird dem Verfasser zugestellt. Mit Genugtuung darf der Rez. feststellen, daß fast alle Verbesserungsvorschläge, die er zur letzten Auflage in dieser Zeitschrift 61, 1952, 286 f. zu machen hatte, berücksichtigt wurden. Auf zwei Desiderate sei aber erneut nachdrücklich hingewiesen. Während ein eigener Paragraph zu Beginn des 2. und 3. Teiles des Werkes eine allgemeine Charakteristik der Väterliteratur dieser Zeitabschnitte gibt, wird ein ähnlicher Versuch für die Literatur der vorkonstantinischen Epoche nicht gewagt, obwohl es besonders reizvoll sein müßte, gerade das Werden einer eigenständigen christlichen Literatur von den ersten tastenden Versuchen durch die Verfolgungsperiode hindurch bis zum Sieg des Christentums in seinen charakteristischen Zügen zu kennzeichnen. Ferner: es ist und bleibt ein Mangel, daß keine Zusammenstellung der wichtigsten Hilfsmittel und Arbeiten zum Studium des patristischen Griechisch gegeben wird, wie sie für das altchristliche Latein S. 6 f. vorliegt. Mit Leichtigkeit ließe sie sich aus den über das Werk zerstreuten Einzelhinweisen und einigen Ergänzungen erarbeiten und an der gleichen Stelle einfügen. Eine Beschäftigung mit der patristischen Gräzität scheint gleich notwendig und auch gleich ergiebig wie die Erforschung des altchristlichen Latein, ja, man darf in ihr eine besondere Aufgabe der zukünftigen patristischen Arbeit sehen, die sicher durch das bald erscheinende Lexikon of Patristic Greek neue Antriebe erhalten wird. Baus

Büchner, Karl: Humanitas Romana. Studien über Werke und Wesen der Römer. Heidelberg: Winter (1957). 356 S. (Bücherei Winter). Ln. 16,80 DM.

B. vereint in diesem Band eine Reihe von Aufsätzen und Vorträgen, von denen einige von beachtlichem Interesse für das Verständnis der Geschichte der alten Kirche sind. Dies gilt einmal von dem konzentrierten Aufsatz über das Römertum (S. 240–328), der

vom Philologischen her eine Wesensbestimmung versucht. Nach einer knappen Skizze der Hauptlinien der Römischen Geschichte werden Rom-Idee und Idee des Imperiums beleuchtet, mit denen das frühe Christentum sich entscheidend auseinandersetzen hatte. Für den Kirchenhistoriker am wertvollsten erscheint die Aufhellung zentraler Lebensbegriffe wie *labor*, *ratio*, *parsimonia*, *virtus*, *verecundia*, *fides*, *iustitia*, *auctoritas* und *dignitas*; die meisten dieser Begriffe gehen in die christliche Latinität und Vorstellungswelt über. Der damit verbundene Bedeutungswandel wird nur dann letztlich faßbar, wenn man die Vorstufe des profanen Latein kennt; hier ist diese sachkundig und eindrucksvoll dargestellt. Sehr instruktiv ist auch der Aufsatz über die philologische Methode (S. 106/46), der an Catull c. 68 das Verstehen, Deuten und Würdigen als die eigentliche philologische Aufgabe nachweist; sie ist auch dem Kirchenhistoriker immer wieder gestellt. B.s Auffassung vom Wesen philologischer Interpretation bewährt sich schließlich glänzend an einem kirchenhistorisch eminent wichtigen profanen Text, nämlich an Tacitus Annalen 15, 44, 2, der die Christenverfolgung unter Nero schildert (S. 229/39). Es gelingt ihm nach Vorarbeit von Harald Fuchs, die Worte *aut crucibus affixi aut flammandi* als Interpolation zu erweisen und damit der ganzen Stelle ihre Geschlossenheit, dem Anliegen des Tacitus seinen vollen Sinn wiederzugeben. Als Ganzes ein ungemein anregendes und fruchtbares Buch.

Baus

Ignatius von Antiochien: Briefe. Erläutert von G. Crone SVD. 2. Aufl. Münster: Aschendorff (1958) 40 S. (Aschendorffs Lesehefte zu Aschendorffs Sammlung lateinischer und griechischer Klassiker).

Eine Separatausgabe der Ignatiusbriefe im Urtext hat ihre Berechtigung, da ihre Lektüre im Vergleich zu den übrigen Schriften der Apostolischen Väter für den Gymnasialisten, Theologiestudenten und Seelsorger religiös am ergiebigsten ist. Daß man gerne nach diesen Briefen greift, beweist die Notwendigkeit dieser Neuauflage, die, wie schon die erste, den Text der Ausgabe von Funk-Bihlmeyer (S. 5 steht leider Biehlmeier!) von 1924 abdruckt. Die Ausgabe könnte in zweifacher Hinsicht wesentlich verbessert werden. Zunächst ist die Einleitung allzu dürftig. Nicht nur sollten die spärlichen Hinweise auf weiterführende Literatur ergänzt werden: W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur liegt inzwischen schon in 5. Auflage vor; unter den „leicht erreichbaren Textausgaben“ wird merkwürdigerweise noch Gebhardt-Harnack-Zahn, *Patrum apostolicorum opera* angeführt. Sie wäre zu ersetzen durch J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt 1956, durch deren Benutzung die vorliegende Ausgabe auch sonst viel gewonnen hätte. Dann sollte unbedingt eine farbige Skizze vom Wesen und Wollen jener Männer gegeben werden, die man Apostolische Väter nennt. Ebenso verdient die Charakterisierung der Sprache des Ignatius im Zusammenhang mit der Koine mehr als 4/5 Zellen. In den sprachlichen Anmerkungen zum Text könnte ein Großteil der Vokabeln gestrichen werden; sie werden zum Teil vier- oder fünfmal angeführt, sind aber einem Primaner entweder schon aus der Lektüre bekannt oder von ihm müheelos aus dem Lexikon zu erarbeiten. Damit wäre Raum gewonnen für eine viel umfassendere Sacherklärung und für eine tiefere Erläuterung wichtiger Begriffe aus der Welt des jungen Christentums, die sicher auch dem Leiter einer Arbeitsgemeinschaft höchst willkommen wären, in der diese Briefe gemeinsam gelesen werden sollen.

Baus

Cristiani, L.: Luther, tel qu'il fut. Textes Choisis, trad. du latin et de l'allemand, et annotés. — Paris: Fayard (1955). 255 S. (Textes pour l'histoire sacrée, choisis et présentés par Daniel-Rops) brosch. 600 ffrs.

Cristiani, (L.): Luther wie er wirklich war. — Stuttgart: Schwabenverlag (o. J.) 280 S. Lw. 10,80 DM.

Die von Daniel-Rops betreute Sammlung „Textes pour l'histoire sacrée“ will in handlichen Ausgaben die grundlegenden Dokumente und Texte der Biblischen Geschichte und der Kirchengeschichte einem größeren Kreis vorlegen. Der Leser soll aus der Quelle selbst schöpfen, es wird aber nicht unterlassen, ihn durch eine gründliche Einleitung, durch kurze Anmerkungen und verbindende Texte an die Quelle heranzuführen. Aus der Kirchengeschichte sind bisher vier Bändchen erschienen: „La légende franciscaine“, „Saint Dominique et ses fils“, „Calvin, tel qu'il fut“ und das vorliegende über Luther. Den Versuch, Luther in Auszügen aus seinen Werken und Briefen selbst seine Biographie schreiben zu lassen, hat vor einigen Jahren schon Georg Buchwald gemacht. Hier wird er von dem katholischen französischen Reformationsgeschichtler L. Cristiani unternommen, und zwar auf knappem Raum. Es stehen nur ca. 220 Seiten für die Luthertexte samt Einführungen und Überleitungen zur Verfügung. Unwillkürlich wird man fragen: Wie kann ein solch enges Becken dieses „Meer von Kräften, von Trieben und Erkenntnissen und Erlebnissen“ (Lortz) fassen? Es ist also nicht schwer, auf Lücken

hinzuweisen. Wir vermissen vor allem den betenden Luther, den Prediger, den religiösen Erzieher (Katechismen) und den Liederdichter. Läßt der Titel vermuten, daß die Gestalt des Reformators im Vordergrund stehen soll, so ist in Wirklichkeit doch das Hauptgewicht auf seine Lehre gelegt. Höchstens der saftige, grobe und triebhafte Luther wird in seinen Tischreden und einigen Briefen deutlich. Sonst wird das Hauptgewicht auf seine Lehre gelegt. Die Ablaßthesen werden vollständig gebracht, die großen Schriften von 1520, die Schmalkaldischen Artikel und „De servo arbitrio“ in größeren Abschnitten. Der „Fatalismus“ der letzteren wird besonders hervorgehoben.

Die Sammlung beginnt mit der Einladung an Johann Braun von 1507 zu Luthers Primiz. Die Jugend und ersten Studienjahre bleiben außer Betracht, weil auf Rückblicke Luthers verzichtet wird, mit Ausnahme der viel diskutierten Vorrede von 1545, wo der Reformator über sein „Turmerlebnis“ spricht. Luther will diese entscheidende Erkenntnis der Gerechtigkeit Gottes als *iustitia passiva* im Zusammenhang mit der 2. Erklärung der Psalmen gehabt haben. Entsprechend verlegt C. mit H. Grisar — wie neuerdings auch Ernst Bizer — das Turmerlebnis in das Jahr 1518, sieht sich dann aber vor der Schwierigkeit, daß Luther danach „De spiritu et littera“ gelesen haben will, zuverlässigere Zeugnisse diese Lektüre aber an den Beginn der Römerbriefvorlesung (1515/16) legen. Entscheidender ist, daß in dieser Vorlesung die neue Erkenntnis schon ausgesprochen ist. Auf S. 40 (Übertr. S. 53) unserer Ausgabe lesen wir: „Denn Gott will uns nicht durch eigene, sondern durch fremde Gerechtigkeit . . . selig machen.“ Deshalb sieht C., wieder Grisar folgend, die neue Erkenntnis nicht in der Auffassung der Gerechtigkeit als *iustitia passiva*, sondern im Verständnis des rechtfertigenden Glaubens als Heilsgewißheit. Vorher, vor allem in den Ablaßthesen habe er die Sicherheit d. h. die Gewißheit des Heiles verdammt (S. 64, bzw. 77; 223 bzw. 241). Nach seinem reformatorischen Erlebnis müsse man nur fest glauben, „daß Gott uns rechtfertigt, indem er uns den Glauben gibt, so daß dieser Glaube nichts anderes ist als Heilsgewißheit“ (ebd.). Das scheint mir eine Vereinfachung des Problems zu sein. Denn wenn Luther in den Ablaßthesen gegen eine Heilssicherheit vorgeht, die auf des Menschen Werk gründet, so schließt das die Heilsgewißheit aus dem Glauben nicht aus, sondern ein. Diese wieder hängt unmittelbar zusammen mit der Heilungsgewißheit. So sagt Luther schon in der Psalmenvorlesung (1512/13): „ . . . Wenn du also drei Tage in der Hölle warst: das ist ein Zeichen, daß Christus mit dir und du mit Christus bist . . . Wer aber sicher ist, der ist nicht im geringsten gesichert“ und noch im Galaterkommentar von 1535 ist zu lesen: „Wir müssen also täglich mehr und mehr von Ungewißheit zu Gewißheit ringen“ (WA 40, I, 578).

Dann bestreitet C. zu Unrecht das *opus operatum* bei Luther, und das ausgerechnet an Stellen, wo L. die Realgegenwart betont (S. 174, bzw. 196) und die Kindertaufe fordert (S. 199, bzw. 219). Bei vollständiger Zitation des betreffenden Schmalkaldischen Artikel wäre klar geworden, daß Luther sogar den Occasionalismus der franziskanischen Tauflehre ablehnt, weil nach ihr „diese Abwaschung geschieht allein durch Gottes Willen, gar nicht durch Wort oder Wasser“ (Bekenntnisschriften S. 450). Wiederholt (S. 111 und 243, bzw. 129 und 265) wird der Erzb. Albrecht von Mainz Albert genannt.

Die Einleitung von Daniel-Rops ist sicher geschickt und geistreich. Daß bei so gewandten Essayisten aber doppelt Vorsicht geboten ist, mag folgender Satz zeigen: „Wenn Erasmus, wie seine Freunde Thomas More und John Colet die Chance gehabt hätte, als Märtyrer zu sterben, dann würde er heute vielleicht auf unseren Altären verehrt . . .“ (S. 28, bzw. 36). Erstens ist Colet († 1519) nicht als Märtyrer gestorben, gemeint ist wohl John Fisher, und zweitens geht die hier aufgestellte Hypothese — ganz abgesehen davon, daß die Geschichte es nicht mit dem zu tun, was gewesen wäre, wenn . . . — nicht weniger an der historischen Wirklichkeit vorbei, wie etwa die: „Wenn Heinrich VIII. keusch gelebt hätte, dann . . .“. Denn wenn wir von einer Schuld des Erasmus sprechen dürfen, dann liegt die ja gerade darin, daß er zu nichts so ungeeignet war wie zum Märtyrer, die Zeit aber das heroische Zeugnis verlangte. Nicht umsonst hatte Erasmus für das Martyrium seines Freundes Thomas nur eine abfällige Bemerkung übrig.

Die deutsche Übersetzung von Doris Asmussen übernimmt die Luthertexte der St. Louiser Ausgabe, ohne die Rechtschreibung der heutigen anzugleichen (z. B. Brod statt Brot). Leider werden die Nachweise aus der Weimarer Ausgabe nicht einmal dann mit angeführt, wenn die franz. Ausgabe sie bringt. Die unhistorischen Wormser Lutherworte: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders“ (S. 128) hat der französische Text nicht. S. 23 muß es Alexander statt Alexander, S. 174 1524 statt 1525 und S. 223 Anm. 1 1521 statt 1520 heißen. Die Übersetzung von *iustitia formalis seu activa* mit „die wesentliche oder wirkliche Gerechtigkeit“ (S. 74) ist sicher nicht treffend.

Der Titel „Luther wie er wirklich war“ verspricht noch mehr als der französische ein Bild, und zwar ein neues von allen Schablonen befreites Bild des Reformators. Dieses Ziel ist nicht erreicht. Wohl wird uns eine dankenswerte, allerdings stark von Grisars Lutherbild bestimmte Auswahl aus Luthers Schriften geboten. Sie wird vielen gute Dienste tun.

E. Iserloh

Ein neuer Lourdes-Roman!

LUDWIG LENZEN

Wenn der Himmel spricht

EIN ROMAN UM BERNADETTE SOUBIROUS

280 Seiten, Leinen m. Schutzumschlag ca. 9,80 DM

Es war zu erwarten, daß auch nach Werfels unsterblichem „Lied von Bernadette“ nochmals ein Autor sich an die Gestaltung dieses Stoffes wagen würde. Gewiß nicht mit dem Anspruch, es Werfel gleichzutun, aber doch im Versuch, dieser Zwiesprache des Himmels mit dem Mädchen Bernadette und allem Donner, den dieses zarte Flüstern der Liebe in einer sündenbeladenen Welt hervorrief, aus genuinkatholischem Empfinden heraus vielleicht noch das eine oder andere Neue abzuhören. Und das, meinen wir, sollte Ludwig Lenzen gelungen sein.

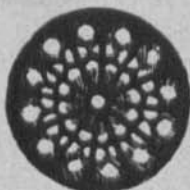
Er zeichnet im engen Anschluß an die historischen Tatsachen mit guter Einfühlungsgabe die handelnden Personen: den rührend schlichten Glauben des Mädchens Bernadette, ihr standhaftes Vertrauen auf Gott und die Jungfrau in allem Widerstand, Zweifel und Aufruhr; die Freigeisterei der aufgeklärten Prominenz des Landstädtchens; die zwischen echtem Glauben und Bigotterie schwankende Stellungnahme der kleinen Leute. Insbesondere aber die Gestalt des dickschädeligen, polternden, aber im Grunde aufrichtig frommen Pfarrers Peyramale mit dem Widerspiel seiner Kapläne und seiner Schwester Aline ist ein Glanzstück der Lenzen-schen Darstellung, wie es so vielleicht nur der gläubige Katholik empfinden und aussprechen konnte. Hier blitzt es von geschliffenen Dialogen, deren Inhalt und Ton hintergründiger und zugleich humorvoller ist als die Atmosphäre des Lourdes von 1858.

Der Roman von Lenzen scheint uns eine Bereicherung der Lourdes-Literatur für breite Kreise.

Durch alle Buchhandlungen

PAULINUS-VERLAG TRIER

BINSFELD
INHABER: DORNOFF



**GLÄSMÄLEREI
TRIER/MOSEL**

SAARSTR. 39 · TELEFON 2938

Neu!

Neu!

Hedwig Peregrin

Mut zur Frühkommunion!

Aus dem Tagebuch einer Mutter

40 Seiten, fein kart. 1,50 DM

Ein prächtiges Büchlein! Eine Mutter erzählt anschaulich und ganz lebens-
echt, wie sie ihre beiden Buben
selbst zur heiligen Kommunion vor-
bereitet hat und daß es gar nicht so
schwer ist. Damit gibt sie allen
Müttern Mut, es auch zu versuchen.

Durch alle Buchhandlungen

Paulinus - Verlag Trier



Spezialhaus für

Mittelmoselweine

R. Lentzen-Deis

K.-G.

Bernkastel-Kues

an der Mosel

Mehweiniieferant - Weingroßhandlung
Ausländische - Süße - Mehweine

Lebendig, anschaulich, praktisch
verwendbar
für 1959 ein Taschenkalender für
Ministranten:

Michael Haller

Unser Dienst

128 Seiten, Format 7,4 x 11,1 cm
fester cellophanierter Einband
8 ganzseitige Fotos, viele Textillustrationen, Raum für Termine und
Notizen; darüber hinaus eine Fülle
von prakt. Material und Handreichungen für die Tätigkeit des Ministranten.

Preis 1,— DM

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 4492

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

67. JAHRGANG PASTOR BONUS

1958 HEFT 6

INHALT

AUFSATZE

Bernhard Kötting

Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen

Otto Semmelroth

Der Priester und Maria

Franz Mußner

Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede

KLEINERE BEITRÄGE

Heinrich Groß

Was ist alttestamentliche Theologie?

Johann Thomas

Der Wille des Cusanus in seiner „Stiftungsurkunde“

Rudolf Haubst

„Unitas christiana“ als Zeitidee der
cusanischen Ekklesiologie und Staatslehre

BERICHTE

Franz Mußner

Walter Bauers Wörterbuch zum N. T. in 5. Aufl.

Heinrich Groß

Internationaler Kath. Exegetenkongreß in Brüssel-Löwen

Besprechungen

Eingesandte Schriften

PAULINUS - VERLAG TRIER



Möbeltransporte In- und Ausland
Verzollung · Verpackung · Lagerung

Gillen & Garçon, Bitburg/Eifel

Gegr. 1899 · Telefon: 31 68 u. 31 69

Loewenberg'sche Buchhandlung

N. Disteldorf, Trier, Neustraße 7 · Fernsprecher 3115

empfiehlt sich zur Besorgung und Lieferung jeglicher Verlagswerke
 aus Theologie, Geisteswissenschaften und einwandfreier, schön-
 geistiger Literatur zu reellen Bedingungen.

Stets Lager an Brevieren und Altar-Missale.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ (Pastor bonus) wird herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier: Prof. Dr. Ignaz Backes, Trier, Olewiger Straße 189 (Dogmatik); Prof. Dr. Wilhelm Bartz, Trier, Weberbachstraße 72 (Fundamentaltheologie); Prof. Dr. Karl Baus, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte und Patrologie); Prof. Dr. Balthasar Fischer, Trier, Olewiger Straße 26 (Liturgiewissenschaft und Homiletik); Prof. Dr. Heinrich Groß, Trier, Rudolfinum (Altes Testament und biblische Hilfswissenschaften); Prof. Dr. Linus Hofmann, Trier, Rudolfinum (Kirchenrecht, Pastoraltheologie); Prof. Dr. Erwin Iserloh, Trier, Rudolfinum (Kirchengeschichte); Prof. Dr. Hubert Junker, Trier, Kochstraße 5 (Alttestamentliche Exegese); Prof. Dr. Adolf Knauber, Trier, Weberbachstraße 72 (Religionspädagogik); Prälat Prof. Dr. Johann Lenz, Trier, Domfreiheit 5 (Missionswissenschaft); Prof. Dr. Josef Lenz, Trier, Rudolfinum (Philosophie); Prof. Dr. Franz Musner, Trier, Weberbachstraße 72 (Neutestamentliche Exegese); Prof. Dr. Nikolaus Seelhammer, Trier, Jesuitenstraße 11 (Moraltheologie).

Schriftleitung: Prof. Dr. Heinrich Groß und Prof. Dr. Erwin Iserloh, beide Trier, Rudolfinum.

Die „Trierer Theologische Zeitschrift“ erscheint jährlich in 6 Heften (à 4 Bogen). Preis: 15,— DM zuzügl. Zustellgebühr; Einzelheft 2,50 DM.

Bestellungen und Anzeigen an: Paulinus-Verlag, Trier, Fleischstraße 61/65. Druck: Paulinus-Druckerei GmbH, Trier.

Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen

Von Professor Bernhard Kötting, Münster

1. Die Anfänge

Seit der Mitte des 3. Jahrhunderts steht der Kult der Märtyrer in der Kirche in voller Blüte. Die Kultübungen konzentrieren sich in dieser Zeit noch auf die Ruhestätte, außerdem noch, wenn möglich, auf den Platz, an dem der Märtyrer gestorben ist und damit den Sieg über den Teufel davongetragen hat¹. Ob die Verehrung privaten oder gemeindlichen Charakter hat, ist dabei ohne Belang. In den Räumen und Baulichkeiten in den Coemeterien und oberhalb der Grabstätten kommt der Märtyrerkult zur Entfaltung. Das Stadium dieser Entwicklung wird deutlich gekennzeichnet durch die speziellen Maßnahmen der christenfeindlichen römischen Regierung. Zum ersten Male im Jahre 257 verbietet ein Dekret des Valerianus die Abhaltung von Gottesdiensten und den Besuch von Coemeterien². Hinter diesem Erlaß steht nicht das Bestreben, etwa den Verstorbenen die Bestattung zu versagen, sondern die Absicht, die christlichen Gemeinden in einem wesentlichen Punkt ihres Kultes und ihrer Organisation zu treffen. Man wollte jeden Gottesdienst unmöglich machen.

Damit ist die Frage nach dem Beginn der Reliquienverehrung gestellt. Rein natürlich ist die Pietät gegenüber dem Leib des Verstorbenen. Reliquienverehrung als religiöser Akt setzt dort ein, wo man den Überresten bestimmter Mitglieder der Gemeinde, das heißt hier der Märtyrer, auszeichnende Verehrung gewährt. Reliquienverehrung kannte schon die heidnische Antike³. Um so selbstverständlicher war es, daß die ersten christlichen Jahrzehnte sich auf das schärfste von dieser Übung distanzieren. Der Umschwung setzte auch in diesem Bereich des christlichen Lebens wie in vielen anderen in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts ein. Die Abwehr der Gnosis trug bei zur Klärung der Anschauung über den Aufenthaltsort der Märtyrer nach ihrem Tode, ebenso zur sorgfältigen Aufhebung der Überreste um der Auferstehung des Fleisches willen. Das erste Zeugnis für den beginnenden Reliquienkult bietet uns der Bericht

¹ Vgl. Ch. Mohrmann in *Vigiliae Christianae* 8 (1954) 154 ff.

² Eusebius, *Hist. eccl.* 7, 11, 10 (GCS 9, 2, 656 f. Schwartz). Zum Termin vgl. H. Grégoire, *Les persécutions dans l'Empire romain* (Brüssel 1950) 50 f.; 120.

³ F. Pfister, *Der Reliquienkult im Altertum I/II* = RVV 5 (Gießen 1909; 1912). Die Verehrung von echten Körperreliquien war in der heidnischen Antike selten. Ebd. I, 321/4.

der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium des Polykarp⁴. Fast gleichzeitig hören wir, daß die Regierung nach der Hinrichtung der Christen in Lyon (i. J. 178) die Überreste so zerstreuen läßt, daß sie von den Christen nicht gesammelt und verehrt werden können⁵. Weitere Zeugnisse bieten uns im Laufe des 3. Jahrhunderts die Berichte über die Hinrichtung des Cyprian⁶ und des Fruktuosus⁷. In diesem Zusammenhang hat die Frage, weshalb man sich so sorgsam um die Bergung der Überreste bemühte, nur geringere Bedeutung. Wahrscheinlich ist die Hoffnung auf die Auferstehung des Leibes zunächst die Hauptmotivation gewesen. Im Bericht über die Martyrien von Lyon wird das deutlich hervorgehoben. Darum trug man so große Sorge, daß alles, was zum Körper gehörte, im Grabe verschlossen wurde. Man legte deshalb auch wohl die Tücher mit ins Grab, mit denen man das Blut bei der Hinrichtung aufgefangen hatte. Wohl erst später nahm man diese Blutreliquien mit nach Hause, als nämlich im Widerstreit zu dieser ersten Praxis das Verlangen aufkam, sich der Überreste des zerstörten Leibes oder des Blutes zum privaten Schutz zu bemächtigen. Die Zwiespältigkeit dieser Zielsetzungen spiegelt das Martyrium des Fruktuosus. In der Nacht nach der Hinrichtung, so erzählt es, erschien Fruktuosus den Brüdern und ermahnte sie, sie sollten alles, was sie von den Aschenresten sich angeeignet hätten, unverzüglich zurückbringen, damit sie an einem Orte beigesetzt würden⁸. Im Orient hat man diese Bedenken, die der Privataneignung von Reliquien im Wege standen, vielleicht etwas frühzeitiger überwunden als im Okzident. Das könnte mit einer spiritualistischen Vorstellung vom Auferstehungsleib zusammenhängen. Groß wird der Unterschied nicht gewesen sein. Das Testament der vierzig Märtyrer gibt die Anschauungen des Ostens wieder, und aus einer Quelle, die in den Beginn des 5. Jahrhunderts und nach Toulouse gehört, vernimmt man, daß „den Seelen kein Unrecht geschieht

⁴ Martyrium Polycarpi 17 f. (Knopf-Krüger, Ausgewählte Märtyrerakten S. 6). Das Datum des Martyriums ist heftig umstritten; vgl. H. Grégoire-P. Orgels, *La véritable date du martyre de S. Polycarpe* (23. 2. 177) = *Analecta Bollandiana* 69 (1951) 1/38; H. J. Marrou, *La date du martyre de S. Polycarpe* (während der ersten Regierungszeit des Marc Aurel, etwa 161/68) = *Anal. Boll.* 71 (1953) 5/20.

⁵ Eusebius, *Hist. eccl.* 5, 1, 62 (26 f. Knopf-Krüger).

⁶ *Acta Cypriani* 5 (63 Knopf-Krüger).

⁷ *Martyrium Fructuosi* 6 (84 f. Knopf-Krüger).

⁸ Vgl. darüber den ausschmückenden Bericht des Prudentius, *Peristephanon* 6, 130/41 (CSEL 61, 360 Bergman). N. Bonwitsch, *Das Testament der Vierzig Märtyrer* = *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche* 1 (1897) 76: Die Märtyrer wollen zusammen begraben werden und bitten die Gläubigen, die Überreste beieinander zu lassen.

durch die Wegnahme von Staub (Asche) oder Überführung der Gebeine"⁹. An der Wende des 3. zum 4. Jahrhundert befanden sich Reliquien (vollständige Leiber von Märtyrern, die man zur Bestattung geborgen hatte) und auch Reliquienteile in Privatbesitz. Die reiche Asclepia in Salona baute für die Bestattung des Märtyrers Anastasius ein Privat-oratorium, in dessen Krypta sie nebst ihrem Gatten beim heiligen Märtyrer bestattet sein wollte¹⁰. In Nordafrika trug im Jahre 310/11 die vornehme Donatistin Lucilla Knochenteile eines von der Kirche noch nicht anerkannten Märtyrers mit sich¹¹.

Der vollen Entfaltung des Reliquienwesens stellten sich hemmende Kräfte entgegen, über die jedoch die Begünstigungsgründe bald den Sieg davontrugen. Die Gegengründe, die aus dem Glauben an die Auferstehung des Fleisches stammten, wurden von der Theologie überwunden. Die natürliche Pietät, die den Leichnam im Grabe unangetastet läßt, mußte sich dem wachsenden Verlangen nach christlichen Phylakterien beugen. Das römische Sakralrecht duldet nicht die Öffnung von Gräbern¹² und stand darum der Reliquienteilung im Wege. Sicher im Hinblick auf die Überhandnahme des Suchens nach Märtyrergebeinen haben christliche Kaiser in Erlassen erneut die Beobachtung dieser Vorschriften angestrebt¹³. Ob sie mit ihrem Bemühen Erfolg gehabt haben, wird heute lebhaft diskutiert¹⁴. Als sicher ist anzunehmen, daß man in Rom, sehr wahrscheinlich auch in Thessalonich keine Reliquienteilung geübt hat¹⁵. In Rom ist jedenfalls bis zum Beginn des 7. Jahrhunderts kein Zeugnis vorhanden, das von einer Verletzung der römischen Gräber um der Gewinnung der Reliquien willen oder von einer Translation anders als zur Bestattung Kunde gäbe. Erst seit dem Einfall der Langobarden in den mittelitalischen

⁹ Bibliotheca hagiographica latina 7496 Nr. 6; DACL 14, 2307.

¹⁰ Das Oratorium ist im ersten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts errichtet. Forschungen in Salona III (Wien 1939) 119/48. Für die Datierung ebd. 108.

¹¹ Optatus von Mileve 1, 16 (CSEL 26, 18 Ziwsa); F. J. Dölger, Das Kult-vergehen der Donatistin Lucilla von Karthago = Antike und Christentum III (1932) 245/52.

¹² Pfaff, Art. Sepulcri violatio: Pauly Wissowa II A 2, 1625/8; E. Kirschbaum, Die Gräber der Apostelfürsten (Frankfurt 1957) 135. Römische Sepulcralmulten kennen wir erst aus der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts. M. Kaser, Das röm. Privatrecht (München 1955) 320 f.

¹³ Theodosius vom Jahre 386. Codex Theodosianus 9, 17, 7 (I, 2, 466 Mommsen - Meyer) ... nemo martyrem distrahat, nemo mercetur. Vorher hatte Konstantin (349) eine ähnliche Verfügung erlassen. E. Kirschbaum a. a. O. 152. Valentinian III. erließ 447 eine neue Verfügung gegen die Plünderung von Gräbern. Cod. Theod. Nov. Valent. 23 (II, 114/6 Mommsen).

¹⁴ L. Hertling - E. Kirschbaum, Die römischen Katakomben und ihre Märtyrer (Wien 1950) 110.

¹⁵ Die Bischöfe beider Städte haben erfolgreich die Abgabe von Körperreliquien in die Kaiserstadt Konstantinopel abgelehnt. A. Grabar, Martyrium I (Paris 1946) 40 f.

Raum und ihrer Plünderung der frühchristlichen Gräber hat man auch in Rom die bisherige Scheu abgelegt und ist man der inzwischen allgemein üblichen Praxis gefolgt¹⁶. In Nordafrika scheint das kaiserliche Verbot von Anfang an kaum Beachtung gefunden zu haben¹⁷. Auch in Norditalien hat man entweder obrigkeitliche Erlaubnis eingeholt oder die Vorschrift nicht beachtet. Ambrosius fand die Leiber der Heiligen Gervasius und Protasius, Nazarius und Celsus¹⁸, erhob und transferierte sie. In Bologna wurden die Gräber der Heiligen Vitalis und Agricola aufgefunden¹⁹. Damit wurde eine außerordentlich weitgehende Verehrung und ein Siegeszug des Kultes eben dieser Märtyrer in die Wege geleitet²⁰. Im Orient hat man auf die kaiserlichen Verfügungen ebenso wenig Rücksicht genommen. Im Jahre 354 fand bereits die Übertragung der Gebeine des Märtyrers Babylas von Antiochien nach Daphne statt²¹. Cyrill von Alexandrien hat eine ebenso berühmte Translation der Märtyrer Kyros und Johannes von Alexandrien nach Menuthis in das Isisheiligtum vorgenommen²². Die berühmteste Entdeckung eines Märtyrergrabes und die folgenreichste Erhebung der Gebeine ist die Auffindung des Stephanusgrabes in Kaphargamala im Jahre 415²³.

2. Die Reliquienpartikel

Es blieb nicht bei der uneigennützigen Reliquienverehrung. Das allgemein menschliche Verlangen nach sicherem übernatürlichem Schutz bemächtigte sich auch dieser Kultprovinz. Aus dem gesamten Bereich der Antike liegen Zeugnisse vor, wie stark das Verlangen nach übermenschlicher Sicherung im vor- und außerchristlichen Bereich war²⁴. An die Stelle

¹⁶ P. Bonifatius IV. (608/15) ließ viele Gebeine in die Stadt, namentlich in die Kirche Maria ad martyres, das Pantheon, übertragen. St. Beissel, Die Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts (Freiburg 1890) 73.

¹⁷ Augustinus, De opere monachorum 28, 36 (CSEL 41, 585 Zycha) tadelt die Mönche, die echte oder falsche Gebeine von Märtyrern zum Kaufe anbieten. Sie können sie nur unter Verletzung des Grabrechtes erworben haben.

¹⁸ Ambrosius, Epistula 22, 2 (PL 16, 1063 A); Augustinus, Confessiones 9, 7, 16 (CSEL 33, 208 f. Knöll); Paulinus, Vita Ambrosii 32 f. (PL 14, 40 f.).

¹⁹ Paulinus, Vita Ambrosii 29 (PL 14, 39); Ambrosius, Exhortatio virginitatis 1 (PL 16, 351).

²⁰ H. Delehaye, Les Origines du culte des martyrs² (Brüssel 1933) 78 f.

²¹ Sozomenos, Hist. eccl. 5, 19 (PG 67, 1275 f.): Es handelt sich hierbei u. W. um den ersten Fall einer Translation, der später so viele nachfolgten, allerdings einer Translation des ganzen Leibes, die Teilung ist noch nicht in Übung.

²² R. Herzog, Der Kampf um den Kult von Menuthis = Pisciculi (Festschrift F. J. Dölger) (Münster 1940) 117/24.

²³ B. Kötting, Peregrinatio religiosa (Münster 1950) 260.

²⁴ F. Eckstein - H. J. Waszink, Amulett: RAC I, 397/407; B. Kötting, Böser Blick: RAC II, 473/79.

der von den Heiden gebrauchten Amulette und sonstigen Schutzmittel, die von den Christen als Werkzeuge der Dämonen bezeichnet wurden²⁵, traten allmählich die christlichen Phylakterien, die entweder durch kirchlichen Segen oder durch den Kontakt mit heiligen Personen ihre Schutzkraft empfangen hatten. Das Ausmaß des christlichen Phylakterienwesens erstreckte sich auf alle Bereiche und Situationen des Lebens. Dadurch und mit der wachsenden Zahl der Christen stieg das Verlangen nach Phylakterien ins Ungemessene. Einen breiten Raum, wenn wir sie ihrer Herkunft nach gruppieren wollten, nehmen dabei die Reliquien ein²⁶. Das christliche Phylakterienwesen hat so den Reliquienkult sehr ausgeweitet.

Aus welchen Gründen ursprünglich die Übertragung von Märtyrerreliquien in die städtischen Kirchen stattgefunden hat, kann hier nicht erörtert werden. Das Faktum ist bekannt. Bald galt der Besitz eines Grabes mit Reliquien eines Märtyrers unter oder hinter dem Altar als Auszeichnung für die Kirche²⁷. Jetzt wollte keine mehr zurückstehen. Am Ende des 6. Jahrhunderts gab es nur noch im märtyrerarmen Westgallien einige Gotteshäuser in entlegenen Dörfern, die diese Auszeichnung entbehrten²⁸. Solch großem Bedarf nach Märtyrerreliquien hatte die frühere Zeit nicht Rechnung getragen. Sie hatte diese Entwicklung nicht vorausahnen können. Die Erinnerung an die Gräber der frühen Märtyrer des 1. und 2. Jahrhunderts (Ignatius von Antiochien, Justinus von Rom usw.) war verlorengegangen; ihre Ruhestätten blieben verschollen²⁹. Auch bei den späteren hatte man den Ort der Bestattung nicht mehr von allen im Gedächtnis behalten, nur einige wenige genossen den Vorzug besonderer Verehrung (in Rom etwa nur Laurentius aus der Gruppe der in der valerianischen Verfolgung hingerichteten Diakone). Das Ansehen der Kirchen und die Privatfrömmigkeit drängten darum auf eine Vermehrung der Reliquien. Drei Wege boten sich, um dem starken Verlangen nach-

²⁵ Johannes Chrysostomus, In Col. hom. 3, 8, 5 (PG 62, 357); Augustinus, Sermo 4, 36 (PL 38, 51 f.); Gaudentius von Brescia, Tractatus in Exod. 4, 14 (CSEL 68, 42); weitere Belege s. RAC I, 407 f.

²⁶ J. Ficker, Art. Amulett: Herzog-Hauck, I, 469 f. Die Skala der Schutzbedürftigkeit ist sehr weit gespannt: Christen, die in der Verfolgung schwach geworden waren, suchten sich die Reliquie eines Märtyrers zu verschaffen. Sie sahen darin ein Unterpfand zur Erreichung der Verzeihung. Eusebius von Emesa, Homilia de resurrectione (PG 24, 1097).

²⁷ J. Braun, Der Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung I (Freiburg 1924) 527 ff.; J. P. Kirsch, Art. Altar: RAC I, 343 ff.

²⁸ Gregor von Tours, In gloria mart. 30 (MGH SS. rer. Merov. I, 506); Vitae patrum 8, 11 (ebd. 700).

²⁹ Die kultisch-liturgische Verehrung der Märtyrer des 2. Jahrhunderts ist erst jungen Datums, etwa des heiligen Justinus (14. April). Irenäus (28. Juni) wird erst sehr spät Märtyrer genannt. Die Zeitgenossen wissen von einem Zeugentod des Bischofs von Lyon nichts. B. Altaner, Patrologie⁵ (Freiburg 1958) 119.

zukommen: a) das Suchen nach verschollenen Märtyrergräbern, b) die Teilung der einzelnen Reliquien, c) die Einführung einer neuen Form von Reliquien, der Berührungsreliquien.

Das Suchen und Finden der Gräber früherer Märtyrer fand seine Grenze an der begrenzten Zahl der wirklichen Märtyrer. Gewisse Kriterien für die Echtheit forderte man, aber sie waren nicht der Art, daß sie etwa für die heutige Kritik auch noch als Echtheitszeugnisse bestehen könnten³⁰. Hier und da kam es auch zu schlimmen Auswüchsen beim Suchen. Nicht überall konnte das Suchen nach Reliquien unter oberhirtlich-bischöflicher Kontrolle gehalten werden³¹.

Wichtiger wurde der andere Weg. Mit der Teilung der Reliquien schuf man die Möglichkeit, viele Bittsteller mit kleinen und kleinsten Partikeln zufriedenzustellen. Die Theologen versicherten den Gläubigen, daß sie mit dem Erwerb auch des kleinsten Teiles einen großen Schatz erlangt hätten, denn die Kraft und Gnade des Heiligen sei in gleicher Weise in jedem Teilchen wie in seinem ganzen Leibe³². Das muß man bei der Beurteilung von Berichten aus dieser Zeit berücksichtigen. Die Freude des Besitzers — vielleicht auch eine gewisse Renommiersucht — verdeckte manchmal den wahren Sachverhalt. Man sprach nicht davon, daß man einen Teil erworben habe, sondern man behauptete — gerechtfertigt durch die theologische Begründung —, man besitze den und den Heiligen. So traf man oft Kirchen, die sich des Besitzes dieses oder jenes Heiligen rühmten. In Wirklichkeit verfügten sie nur über einen Teil, oder gar nur über ein winziges Partikelchen³³. Diese Teilung fand auch Anwendung auf das aufgefangene Blut des Märtyrers und die mit seinem Blut getränkten Leinentücher. Zum Blut als dem Träger des Lebens hatten

³⁰ Ambrosius, Epistula 22, 2 (PL 16, 1063 ff.); er nahm es als hinreichenden Beweis für die Echtheit der gefundenen Gebeine, daß sie *mirae magnitudinis* waren und daß *sanguinis plurimum* dabei gefunden wurde. Weitere Hinweise s. bei H. Fichtenau, Zum Reliquienwesen im frühen Mittelalter = *MIÖG* 60 (1952) 65 f.

³¹ Synode von Karthago (398; sogn. Carthag. III) C. 14 (Mansi III 971): Es heißt dort, Altäre sollen nur errichtet werden, wenn echte Reliquien vorhanden sind ... *nam quae per somnia et per inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubique constituuntur altaria, omnino reprobentur*. Papst Damasus fand viele Märtyrer. Von allen aufgefundenen Märtyrern handelt H. Delehaye, *Origines* 68/91.

³² Theodoret, *Graecarum affectionum curatio* 8, 10 f. (199 Raeder); Gregor von Nazianz, *Contra Julianum* I, 69 (PG 35, 589); Gaudentius von Brescia, *Tractatus* 17, 35 f. (CSEL 68, 150 Glueck): *pars ipsa, quam meruimus, plenitudo est*; Paulinus von Nola, *Carmen* 27, 447 (CSEL 30, 282 Hartel).

³³ Theodoret, Epistula 130 (PG 83, 1348 A); 144 (PG 83, 1373 B); Delehaye, *Origines* 62; Gaudentius, *Tract.* 17, 5 (CSEL 68, 142 Glueck) ... *habemus Andream beatissimum* ...; 17, 11 (ebda. 143) ... *horum ... habemus in praesenti reliquias* ... u. ö.

die Menschen der Antike eine stärkere Beziehung als wir³⁴. Wie klein die einzelnen Teile gewesen sein mögen, können wir aus dem Bericht über den Reliquienerwerb des Victricius von Rouen entnehmen, der eine Anzahl von Reliquien in einer Kapsel zu bergen vermochte³⁵.

Noch ein anderes Motiv hat die Reliquienteilung begünstigt. Es ist das quantitative Denken, das allerdings nicht nur in der ausgehenden Antike grassierte. Eine ganz einfache Rechnung liegt dieser Vorstellung zugrunde. Wenn ein Heiliger im Himmel viel vermag, so vermögen viele Heilige mehr. Wenn man die Reliquie eines Märtyrers oder später eines anderen Heiligen bei sich trug, so war der Besitz einer Phylakteriensammlung aus Reliquien von mehreren oder gar vielen Heiligen ein besserer Garant für den Schutz, den sie dem Träger angedeihen lassen konnten. In der kultischen Verehrung gab man darum den Gruppen den Vorzug, ebenso aber auch bei der privaten Phylakteriensuche, etwa den 18 Märtyrern von Saragossa, den 40 Märtyrern von Sebaste, den Mitgliedern der thebäischen Legion, schließlich auch den 11 000 Jungfrauen oder der Gruppe der anonymen *massa candida*³⁶. Eine solche Multiplikation war auch dadurch zu erreichen, daß man die Reliquien von vielen Märtyrern, die von Hause aus nicht zu einer Gruppe zusammengehörten, zusammenbrachte. So hat gerade das Phylakterienwesen im weitesten Sinne des Wortes die Teilung und damit auch die Streuung der Reliquien gefördert. Ganze Reliquiensammlungen werden so entstanden sein³⁷.

3. Berührungsreliquien

Durch die Zerteilung der echten Körperreliquien konnten bei weitem nicht alle Wünsche der frommen Bittsteller erfüllt werden. Man suchte nach neuen Möglichkeiten und schuf die neue Kategorie der Berührungsreliquien. Ihnen liegt die Vorstellung zugrunde, daß ein Gegenstand nicht nur durch ein Segensgebet eine Weihe und Kraft erhalten kann, sondern daß jeder Gegenstand durch den leiblichen Kontakt mit dem Heiligen oder auch durch Gegenstände, die er getragen, geweiht zu werden vermag und dadurch eine übernatürliche Kraft empfängt. Die biblische Begrün-

³⁴ Der sterbende Märtyrer Saturus tauchte den Ring des Soldaten Pudens in sein Blut und gab ihn ihm als Andenken: *Acta Perpetuae et Felicitatis* 21 (43 Knopf - Krüger); F. J. Dölger, *Gladiatorenblut und Märtyrerblut* = Vorträge der Bibliothek Warburg 3 (1926) 196/214.

³⁵ Victricius, *De laude sanctorum* 6 (PL 20, 448 B).

³⁶ H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*² (Brüssel 1933) 363 f.; 177; 86; 384.

³⁷ Vgl. *Analecta Bollandiana* 45 (1927) 93/6; *AnalBoll* 53 (1935) 90/100; E. A. Stückelberg, *Geschichte der Reliquien in der Schweiz I/II* (Zürich 1902; Basel 1908); an vielen Orten der Schweiz befinden sich solche Sammlungen, z. B. in St. Gallen (II, 6/8). An anderen Orten des Abendlandes befinden sich ähnliche.

dung für diese Anschauung entnahm man dem Bericht über die Heilung der blutflüssigen Frau³⁸. Auch in der Apostelgeschichte konnte man lesen, daß man die Schweißtücher der Apostel den Kranken auflegte und sie dadurch heilte³⁹. Es lag darum im Zuge der Entwicklung, daß mit der Ausgestaltung der Märtyrer- und Heiligenverehrung auch der Brauch der Berührungsreliquie sich einstellen werde. Die Theologen des 4. und 5. Jahrhunderts begründeten diese Auffassung, daß sich die Segenskraft durch die Berührung mitteile⁴⁰. Sie beriefen sich dabei auf die biblischen Zeugnisse. Wann zum ersten Male die Verehrung einer solchen Berührungsreliquie aufgekommen ist, läßt sich aus den vorhandenen Zeugnissen nicht mehr entnehmen. Um 350 ist die theologische Grundlage geklärt. Aus Anlaß der Auffindung der Gebeine der beiden Märtyrer Gervasius und Protasius schildert Ambrosius in zwei Predigten die Vorgänge beim ersten Zulauf des Volkes. Ein Blinder wird durch die Berührung der Gewandstücke der Märtyrer geheilt. Tücher und Kleidungsstücke bringt man in Kontakt mit den Reliquien, damit sie heilende Kraft vermitteln. Hier offenbaren sich Brauch und Übung, nicht erstes Tasten⁴¹. Je nach ihrer Beziehung zum Heiligen hat man die Berührungsgegenstände ihrem religiösen Wert nach zu gruppieren. Den ersten Platz nehmen die Gegenstände ein, die mit dem Heiligen selbst während seiner Lebenszeit in Kontakt gekommen sind. Als solche folgen sie natürlich dem Primärobjekt der kultischen Verehrung. Es ist also nicht denkbar, daß solche Berührungsreliquien Beachtung gefunden haben, bevor die kultische Verehrung des betreffenden Heiligen zu blühen begann. So ist es verständlich, daß Berührungsreliquien vom heiligen Stephanus, wie etwa die Steine, mit denen er gesteinigt wurde, nicht vor 415 Beachtung gefunden haben, d. h. vor der Auffindung seines Grabes und dem Beginn seiner kultischen Verehrung überhaupt. Danach sind sie auf einmal da⁴². Berührungsreliquien und Gebrauchsgegenstände, etwa der Muttergottes, sind als Kultobjekte erst denkbar von dem Augenblick an, da die Marien-

³⁸ Mt 9, 20/2; Mk 5, 25/34; Luk 8, 43/8.

³⁹ Apg 5, 15; 19, 11 f.

⁴⁰ Gaudentius von Brescia, Tract. 17, 35 (CSEL 68, 150 Glueck) beruft sich auf die Perikope von der blutflüssigen Frau; Cyrill von Jerusalem, Cat. 18, 16 (II, 318 Rupp); Hilarius, De trinitate XI, 3 (PL 10, 401); Basilius, Sermo in ps. 115, 4 (PG 30, 112); Gregor von Nazianz, Adv. Julianum I, 59 (PG 35, 589); Johannes Chrysostomus, Homilia in martyres (PG 50, 664); Augustinus, De civitate Dei 22, 8 (CSEL 40, 2, 607 Z. 13 Hoffmann); Paulinus von Nola, Carmen 21, 590/600 (CSEL 30, 177 f. Hartel); vgl. H. Delehaye, Les Origines 116/8.

⁴¹ Ambrosius, Ep. 22, 9; 17 (PL 16, 1065 A; 1067 C): *Quanta oraria iactitantur. Quanta indumenta super reliquias sacratissimas et tactu ipso medicabilia reposcuntur. Gaudet omnes extrema linea contingere, et qui contigerit, salvus erit.*

⁴² Augustinus, Sermo 323, 2 (PL 38, 1415 f.). Weitere Beispiele bei B. Kötting, Peregrinatio religiosa 98; 100; 365 (Jerusalem, Ancona, Rom).

verehrung überhaupt anhub, also erst vom Beginn des 5. Jahrhunderts an⁴³. Da Maria nicht als Märtyrerin galt, setzte bekanntlich die Marienverehrung erst ein, als die Verehrung der Märtyrer durch das Ausbleiben von neuen Martyrien übergang zur Verehrung der neuen Heiligentypen, der nichtgemarterten biblischen Heiligen, der großen Bischöfe und Aszeten.

Die vorzüglichste Rolle spielten zunächst, natürlicherweise ausgehend vom Märtyrerkult, die Marterwerkzeuge. An erster Stelle ist hier das bedeutendste Marterwerkzeug der gesamten Heilsgeschichte zu nennen, das Kreuz Christi. Schon kurze Zeit nach der Erhebung des heiligen Holzes konnte Cyrill von Jerusalem betonen, daß Splitter des heiligen Kreuzes über die ganze Welt verbreitet seien⁴⁴. Denn diese heilige Reliquie stand so in Ansehen, daß das im vorigen Abschnitt besprochene Gesetz der Reliquienteilung auch beim heiligen Kreuz sich durchsetzte. Durch die starke Inanspruchnahme mußte bald eine erhebliche Substanzminderung einsetzen. Man erzählte sich, daß das auf wunderbare Weise verhindert werde⁴⁵. Für den einfachen Gläubigen war es sicher schwer, einen Splitter des heiligen Kreuzes zu erlangen. So wußte man schon frühzeitig eine Anekdote weiterzugeben, daß es einem Pilger trotz der scharfen Aufsicht durch den Staurophylax gelungen sei, vom heiligen Holz ein Stück abzubeißen, als er sich zum Kusse herüberneigte⁴⁶. Mancher wird sich des Besitzes einer Kreuzreliquie gerühmt haben, wenn er einen kleinen Holzsplitter besaß, mit dem er das Kreuz in Jerusalem berührt hatte. Zu Gregor von Tours kam eines Tages ein Mann und bot ihm ein Tuch an, das zur Verhüllung des Kreuzes gedient haben sollte. Bei der Erzählung, wie er es erlangt haben wollte, kamen sogar dem leichtgläubigen Gregor Zweifel⁴⁷. Aber damit sind wir schon bei den Berührungsreliquien zweiter Ordnung.

Andere Marterwerkzeuge, die ebenfalls verehrt worden sind, sind der Entstehung der Legende des betreffenden Heiligen nachzuordnen. Der heilige Laurentius, Opfer der valerianischen Verfolgung, wurde sicher mit dem Schwert enthauptet. Später bildete sich die Legende, er sei auf dem Rost gebraten worden. In dieser Form liegt sie schon um 400 bei Prudentius vor⁴⁸. Das berühmte Marterwerkzeug, der Rost, kann also

⁴³ Danach tauchen die „Reliquien“ Mariens etwa in Nazareth und Jerusalem auf; Anonymus von Piacenza 5 (CSEL 39, 161 Geyer); 20 (ebda. 173).

⁴⁴ Cyrill, Katechese 4, 10 (I, 100 Reischl); 10, 19 (I, 284 R.); 13, 4 (II, 54 Rupp); vgl. F. J. Dölger, Das Anhängerkreuzchen der hl. Makrina und ihr Ring mit der Kreuzpartikel = Antike und Christentum III (1932) 100/16.

⁴⁵ Paulinus von Nola, Epistula 31, 6 (CSEL 29, 274 Hartel).

⁴⁶ Peregrinatio Aetheriae 17, 2 (CSEL 39, 88 Geyer).

⁴⁷ Gregor von Tours, In gloria martyrum 5 (MGH SS rer. Merov. I, 491).

⁴⁸ Prudentius, Peristephanon II (PL 60, 294/340); er erwähnt auch den Nagelrost des Diakons Vincentius: Peristephanon V, 555 f. (PL 60, 410).

nicht gut schon früher verehrt worden sein, als sich diese konkrete Legende gebildet hatte.

Nach den Marterwerkzeugen folgen in der Bewertung in Abstand die anderen Gegenstände, die der Heilige während seines Lebens benutzte. Hierher gehört die große Gruppe der Kleidungsstücke, etwa der Heilige Rock Christi, die Kleider Mariens oder Gewandstücke von anderen Heiligen⁴⁹.

Alle diese Gegenstände dulden die Teilung, wenn auch eine sehr vorsichtige und behutsame. Die andere Gruppe der Berührungsreliquien, die der zweiten Ordnung, schließt die Teilung aus. Sie beruht darauf, daß der geweihte Gegenstand immer wieder von neuem durch den Kontakt, jetzt nicht mehr mit dem Körper des Heiligen, sondern mit seinem Grab, gewonnen werden kann. Vornehmlich haben diese Berührungsreliquien dort ihren Ursprung, wo man sich der Zerteilung widersetzte. Vorhin ist darauf hingewiesen worden, daß Rom und Thessalonich keine Körperreliquien abgegeben haben. Wir fragen nach dem Grund. Beide Metropolen verfügten über die Gräber hochberühmter Märtyrer. In Rom waren es die Apostelfürsten und der heilige Laurentius, in Thessalonich der heilige Demetrios, dessen Bedeutung für das Balkangebiet der der römischen Märtyrer in nichts nachsteht⁵⁰. Oben wurde schon kurz betont, daß man von der „Anwesenheit“ dieses oder jenes Märtyrers oder Heiligen zu reden pflegte, wenn man von ihm nur die kleinste Körperreliquie besaß. Die Autorität Roms, die in nicht geringem Maße den Primatsanspruch stützte, gründete jedoch darauf, daß der Apostelfürst Petrus dort begraben liege. Das Ansehen der römischen Gemeinde war schon im 2. Jahrhundert zur Zeit des heiligen Irenäus von Lyon dadurch besonders gestützt worden, daß die beiden großen Apostel Petrus und Paulus dort ihre Ruhestätte gefunden hatten⁵¹. Man konnte deshalb in der damaligen Zeit (4. bis 7. Jahrhundert) nicht gut von den Körperreliquien der Apostel abgeben, ohne auch von dem Gewicht der theologischen Begründung des Primates zu verlieren. Die Mailänder wiesen bei ihren späteren Unabhängigkeitsbestrebungen darauf hin, daß ihr großer Bischof Ambrosius Reliquien der Apostelfürsten und aller Apostel gesammelt habe⁵². Es ist bekannt, daß Konstantin für seine neugegründete Kaiserstadt am Bosphorus nach Reliquien der Apostel und anderer biblischer Heiligen forschen ließ. Sein Sohn Konstantius ließ im Jahre 357 die ungeteilten

⁴⁹ Gregor von Tours, *In gloria martyrum* 7 (MGH SS rer. Merov. I, 492 f.): Über den Aufbewahrungsort des Heiligen Rockes. Zu den Kleidern Mariens s. o. Anm. 43. Zur Tunika des hl. Vincentius in Saragossa: Gregor von Tours, *Historia Francorum* III, 29 (MGH SS rer. Merov. I, 133 ff.).

⁵⁰ Delehaye, *Origines* 228 f.

⁵¹ Irenaeus von Lyon, *Adversus haereses* III, 3, 2/3.

⁵² Landulf, *Historia Mediolanensis* I, 6 (MGH SS 8, 40); Fichtenau a. a. O. 85.

Gebeine der Heiligen Andreas, Lukas und Timotheus in die oströmische Hauptstadt übertragen⁵³. Aus dieser Tatsache und der biblischen Nachricht, daß Andreas vor Petrus berufen war, suchte man im Mittelalter in Konstantinopel einen Vorrang vor Rom abzuleiten. Das hierarchische Denken dieser Zeit nährte sich eben von diesen greifbaren Beweisen göttlicher Auserwählung, die mit dem Besitz hochbedeutender Reliquien gegeben schienen. König Heinrich I. scheute kaum einen Krieg, um in den Besitz einer heiligen Lanze zu kommen⁵⁴, in Byzanz stritten die Kirchen in Chalkoprateia und Blachernai, welchem der Gewandstücke Mariens, die in ihrem Besitz waren, der Vorrang gebühre⁵⁵.

Bei Thessalonich waren andere Gründe maßgebend. Kaum eine andere Stadt war im frühen Mittelalter durch äußere Feinde so gefährdet wie die Metropole Nordgriechenlands. Der heilige Demetrios galt als der Beschützer der Stadt. Ihm glaubten die Bürger ihre oftmals wunderbare Rettung zu verdanken⁵⁶. Durfte man sich der Gefahr aussetzen, daß abgegebene Körperreliquien in die Hände der Feinde kamen, und daß man dann Demetrios contra Demetrios ausspielte? Wenn damals schon der Gedanke auftauchte, daß der Rang einer Bischofsstadt ihrer Ehrenstellung im politischen Bereich entsprechen solle, so galt ebenso für die religiöse Bewertung im Urteil des gläubigen Volkes, daß der kirchliche Rang nicht inadäquat sein dürfe dem Besitz von bedeutenden Reliquien. So ist es leicht verständlich, daß außer Jerusalem und Rom die alten Kaiserresidenzen, wie Konstantinopel, Mailand und Trier, sich um den Erwerb dieser Schätze bemühten und um ihres Ansehens im christlichen frühen Mittelalter willen bemühen mußten.

Umgekehrt schuf die Abgabe von Reliquien in gewisser Weise ein enges Verhältnis zu der Reliquienquelle. Die engen Beziehungen zu Rom im christlichen Abendlande sind nicht zuletzt dadurch entstanden, daß von Rom so viele Berührungsreliquien abgegeben wurden. Im hohen Mittelalter sind die Wege der Kreuzfahrer in umgekehrter Richtung ebensosehr Reliquienwege. Was man in Rom in dieser Hinsicht abgab, ist unter vielfältigem Namen in der Frömmigkeitsgeschichte bekannt: brandea, palliola, sanctuaria, memoriae, benedictiones, eulogiae, patro-

⁵³ Hieronymus, *Adversus Vigilantium* 5 (PL 23, 343); Philostorgios III 2 (GCS 21, 31 f.).

⁵⁴ W. Holzmann, *König Heinrich I. und die hl. Lanze* (1947) 62 ff.; M. Lintzel in *Historische Zeitschrift* 171 (1951) 303 ff., bes. 305.

⁵⁵ N. H. Baynes, *The supernatural defenders of Constantinople* = *AnalBoll* 67 (1949) 175 Anm. 3.

⁵⁶ E. Lucius - G. Anrich, *Die Anfänge des Heiligenkultes* (Tübingen 1904) 214/29.

cinia⁵⁷. Sie sind immer gemeint, wenn anderswo man sich des Besitzes von Reliquien der in Rom begrabenen Apostel rühmt⁵⁸. Man legte diese Gegenstände, meist Tücher, auf das Grab der Heiligen. Für St. Peter in Rom haben wir von dieser Übung Kenntnis aus der Bittschrift, die die päpstlichen Legaten in Konstantinopel auf Bitten Justinians im Jahre 520 dem Papste Hormisdas unterbreiteten. Der damalige byzantinische Kronprinz verfolgte die Absicht, für die neu zu errichtende Kirche am Bosphorus Reliquien der beiden Apostelfürsten und des heiligen Laurentius in Rom zu erwerben. Als Grieche hatte er dabei wohl an Körperreliquien gedacht. Die Legaten jedoch, die mit der römischen Gewohnheit vertraut waren, informierten ihn, daß man in Rom unter Reliquien etwas anderes verstehe als in Griechenland. Sie erwähnten im Bittgesuch, daß sie dem Thronfolger die römische Auffassung klargemacht hätten. Er habe die Gründe eingesehen, und nun bäten sie, daß man ihnen sanctuaria der heiligen Apostel Petrus und Paulus gäbe von derselben Stelle, von der sonst die Reliquien der Apostel in alle Welt hinausgingen. Sie fügten die Bitte an, die Tücher möchten beim zweiten Katarakt niedergelegt werden⁵⁹.

80 Jahre später verfolgte man in Rom noch die gleiche Praxis. Die Kaiserin Konstantina, die Gattin des byzantinischen Kaisers Mauritius, bat Papst Gregor den Großen, er möge ihr das Haupt des Apostels Paulus oder einen anderen Teil seines Körpers geben. Gregor I. lehnte ab, denn man habe in Rom nicht die Gewohnheit, die Leiber der Heiligen zu berühren und bei der Abgabe von Reliquien etwas vom Körper zu nehmen. Man lege nur Tücher neben die Leiber der Heiligen, und diese Reliquien würden in anderen Kirchen beigesetzt und hätten die gleichen Wirkungen⁶⁰. Chrysantus, Bischof von Rieti, bat den gleichen Papst um Reliquien der Märtyrer Hermes, Hyazinthus und Maximus⁶¹. Er erhielt sanctuaria. Konstantius, Bischof von Mailand, wünschte sich Reliquien des heiligen Paulus sowie der Märtyrer Johannes und Pankratius⁶². Er mußte sich ebenso wie die anderen Bittsteller mit den sanctuaria begnügen. Als besondere Vergünstigung pflegte man diesen Berührungsreliquien solche

⁵⁷ F. Pfister, Art. Brandeum in RAC II 522 f. DACL 14, 2300. Bei Reliquien von Petrus und Paulus war der terminus patrocina üblich. Vgl. L. Delisle, Authentiques de reliques de l'époque mérovingienne = Mélanges d'archéologie et d'histoire 4 (1884) 7.

⁵⁸ E. Diehl, Inscriptiones latinae christianae veteres. Nr. 2102, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2068.

⁵⁹ Das Bittgesuch an Papst Hormisdas steht Collectio Avellana 218 (CSEL 35, 2, 679 f. Guenther). Was mit dem Katarakt gemeint ist, ist umstritten. Vgl. B. Kötting, Peregrinatio religiosa 339 f.; J. P. Kirsch, Altar III = RAC I, 345.

⁶⁰ Gregor der Große, Ep. IV, 30 (MGH Ep. I, 264/6 Ewald-Hartmann). Gregor betont ausdrücklich, daß man in Rom die Leiber der Heiligen nicht berühre.

⁶¹ Gregor, Ep. IX, 49 (II, 76).

⁶² Gregor, Ep. IX, 183 (II, 176).

erster Ordnung hinzuzufügen. Man trennte etwas Staub mit einer Feile ab von den Ketten, die der Apostel Petrus getragen, vom Roste des heiligen Laurentius oder vom Gitter, das den Altar in der Peterskirche umgab⁶³. Aber echte Körperreliquien schenkte man nicht. Auch die große Schenkung, die die Langobardenkönigin Theodolinde von Gregor dem Großen erhielt, umfaßte Öl von den Märtyrerlampen in kostbaren Ampullen, die ihren Ursprung im Heiligen Land hatten⁶⁴. Aber Körperreliquien erhielt niemand.

Vielleicht hatte man auch große Sorge, die echten Reliquien in die Hand der Laien kommen zu lassen. Es will uns scheinen, daß man hier ähnliche Vorsicht obwalten ließ wie bei der Abwendung von der frühchristlichen Praxis, die Eucharistie den Laien in die Hand zu geben, so daß sie sie nach Hause mitnehmen konnten. Umgekehrt wurden diese Reliquiengeschenke zu den höchsten Gnadenerweisen päpstlicher Huld und erlangten kirchenpolitische Bedeutung.

Die gleiche Übung wie in Rom lernen wir auch anderswo kennen. Auch in Tours legte man Tücher auf das Grab des heiligen Martinus und man hatte bei der dabei sich vollziehenden Mitteilung von Segenskraft massive Vorstellungen⁶⁵. Einst wollte der König Chararich aus Westspanien dem Heiligen eine Kirche bauen. Er bat in Tours um Reliquien. Als man seinen Gesandten wie üblich welche geben wollte, weigerten sie sich, diese anzunehmen. Man hatte die Praxis, fertige Tücher einfach umzutauschen. Sie jedoch wollten selbst hinlegen dürfen, was sie nachher mitnahmen. Sie legten ein seidenes Tuch auf das Grab, und am anderen Morgen stellten sie bei der Probe eine Zunahme des Gewichtes fest; mit großem Jubel zogen sie mit ihren Reliquien heimwärts, nachdem sie sich mit Erfolg gegen schematische Abfertigung gewehrt hatten⁶⁶.

Nach diesen klaren Zeugnissen kann man die Frage stellen, wann zum ersten Male Berührungsreliquien im Märtyrergrab im oder unter dem Altar beigesetzt wurden, um den seit Anfang des 4. Jahrhunderts bestehenden Brauch zu erfüllen. Mit dieser Frage trägt man eine moderne Wertung und Unterscheidung an das Problem heran, wie man es in der

⁶³ Die meisten Stellen aus den Briefen Gregors, die von der Abgabe solcher Benedictiones reden, siehe bei B. Kötting, Art. Devotionalien: RAC III, 870. Fichtenau a. a. O. 84. Mit der Abgabe der Reliquien konnten sich Bedenklichkeiten ergeben. Vgl. H. Delehaye in AnalBoll 44 (1926) 248: In Bologna entdeckte man 1141 einen Sarkophag mit der Aufschrift „Symon“. Daraus entwickelte sich bald eine Wallfahrt zu den Gebeinen des „Simon Petrus“. Schließlich mußte die Kirche gesperrt werden; P. Eugen IV (1431/47) erließ diese Verfügung.

⁶⁴ Über diese berühmte Sammlung siehe neuerdings A. Grabar, *Ampoules de terre sainte* (Paris 1958) 11/30.

⁶⁵ B. Kötting, *Peregrinatio religiosa* 269/74.

⁶⁶ Gregor von Tours, *De virtutibus S. Martini* I, 11 (MGH SS rer. Merov. I, 595).

Zeit vom 4. bis 6. Jahrhundert nicht verstanden hätte. Hinsichtlich der Wirkkraft unterschied man damals nicht zwischen Körper- und Berührungsreliquien. In Tixter-Tocqueville wurde 1870 eine runde Platte gefunden, entweder eine Altarmensa oder ein Totenmahlstisch, die für das Jahr 359 die Anwesenheit von „Reliquien“ der Apostelfürsten bezeugt⁶⁷. 393 ruhten Apostelreliquien in einer von Ambrosius errichteten Kirche in Mailand⁶⁸, und Paulinus von Nola hat 402 ebensolche unter dem Altar der Felix-Basilika beigesetzt⁶⁹. Daß es sich in allen diesen frühen datierten Fällen nur um Berührungsreliquien handelt, ist sicher. Für die späteren Jahrhunderte häufen sich die Belege⁷⁰. Um größere Ähnlichkeit mit dem ursprünglichen Verehrungsgegenstand zu erzielen, formte man ihn in gleicher Weise wie das Verehrungsobjekt. So ist es zu begreifen, daß es so viele Kreuznägels gibt. Sie wurden wohl mit dem ursprünglichen oder auch mit dem Kreuz in Berührung gebracht⁷¹. Anderswo beschritt man auch den Weg, daß man eine Flüssigkeit am Grabe vorbeileitete wie in Ephesus⁷², wo der Apostel Johannes ruhte, oder in Menasstadt in Ägypten, von wo das „Lourdeswasser“ des Altertums in kleinen Tonampullen in alle Welt getragen wurde⁷³; oder man leitete Flüssigkeiten durch Reliquiensarkophage, die in Kirchen aufgestellt waren⁷⁴. Aber damit kommen wir an die Grenze, an der eine sinnvolle Reliquienverehrung allmählich übergeht in eine Sammlung von Andenken und zuweilen unbemerkt im Bezirk des Kuriosen landet.

⁶⁷ E. Diehl, *Inscriptiones latinae christianae veteres* (Berlin 1925) Nr. 2068; F. J. Dölger in *Antike und Christentum* III (1932) 102 f.

⁶⁸ Paulinus, *Vita Ambrosii* 33 (PL 14, 41).

⁶⁹ Paulinus von Nola, *Epistula* 32, 11 (CSEL 29, 287 Hartel).

⁷⁰ Vgl. etwa *Römische Quartalschrift* 10 (1896) 242 f.; Braun, *Altar* I, 535 f.

⁷¹ A. de Waal, *Andenken an die Romfahrt im Mittelalter* = *Römische Quartalschrift* 14 (1900) 54/67.

⁷² *Forschungen in Ephesus* 4, 3: Die Johanneskirche (1951) 190/2.

⁷³ K. M. Kaufmann, *Ikonographie der Menasampullen* (Kairo 1910). Auch in Nola wurde das Wasser am Grabe des Heiligen vorbeigeführt. Vgl. Paulinus von Nola, *Carmen* 21, 583/600 (CSEL 30, 177 f. Hartel).

⁷⁴ J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie* (Paris 1947) 163/7; B. Kötting, *Art. Devotionalien*: RAC III, 868.

Der Priester und Maria

Von Professor Otto Semmelroth S.J., Frankfurt

Daß die Marienverehrung dem Priester in besonderer Weise am Herzen liegen muß, wird so leicht keiner bezweifeln. Und das nicht nur deshalb, weil er eine Übung, die er den Gläubigen nahelegen soll, natürlich auch selbst kennen muß. Vielmehr ergibt es sich aus der besonderen Dringlichkeit, in der er als Priester dem christlichen Leben verpflichtet ist. Er besitzt zwar kein Christentum, das sich spezifisch von dem der Laiengemeinde unterscheidet. Aber mit seinem Amt ist gegeben, daß die religiöse, geistliche, jenseitsgerichtete Haltung, die das Christsein immer schon haben muß, ihm als besondere Aufgabe obliegt. Zwar macht ihn nicht das Amt zu einem vollkommeneren Christen. Aber durch sein Amt ist er doch verpflichtet, das Christsein in besonderer Dichte zu verwirklichen, das allgemeine christliche Ideal vorbildhaft zu leben. Da aber die Marienverehrung das christliche Leben mit bestimmt, verpflichtet der Besitz des geistlichen Amtes seinen Träger auch zu einer besonderen Marienverehrung. Das alles ist wohl kaum zu bezweifeln.

Eine ganz andere Frage aber ist es, ob der Priester kraft seines Amtes der Gottesmutter in einer spezifischen Weise zugeordnet sei. Hat die priesterliche Marienverehrung ihr Motiv und ihr Gestaltprinzip darin, daß Maria, weil sie Urbild der Christen überhaupt ist, auch den Priester in besonderer Dringlichkeit anfordert, dann unterscheidet sich seine Marienverehrung von der allgemeinen höchstens durch größere Intensität. Verehrt aber der Priester Maria, weil sie besonderes Vorbild gerade dessen ist, was ihn vom Getauften und Gefirmten unterscheidet, so unterscheidet sich priesterliche Marienverehrung auch spezifisch von der des Laien.

I. Falsche Vereinfachung

Es ist nicht zu verkennen, daß man sich den Aufweis der Beziehung des Priesters zu Maria oft zu leicht macht. Es sind bisweilen recht äußerliche Ähnlichkeiten, durch die man das priesterliche Amtswirken mit der Gestalt Mariens verbindet.

Geschichtliche Beobachtung

Auch den bedeutenden Matthias Joseph Scheeben kann man von dieser Vereinfachung nicht ganz freisprechen. In den „Mysterien des Christentums“ hat er die tatsächlich vorliegenden, aber doch einigermaßen äußerlichen Ähnlichkeiten zwischen dem Priester, der in der Wandlung der Messe Christus in die eucharistische Gegenwart versetzt, und Maria, die im Weihnachtsgeheimnis den Sohn Gottes in die leibhaftige Welt einführt, als echte Wesens- und Sinnähnlichkeit dargestellt¹. Und die in Maria vor-

¹ Mysterien des Christentums, § 79

gebildete Mütterlichkeit der Kirche sieht er in ihren Vätern, den Priestern, verwirklicht². Er weiß zwar auch, daß Maria keine amtliche Stellung in der Kirche hat. Und doch ordnet er in der „Dogmatik“ ihr Mitwirken beim erlösenden Opfer Christi dem kultischen Mitwirken des Diakons, also doch eines zum Klerus gehörenden Amtsträgers, bei der eucharistischen Opferfeier zu³.

Allzu oft ist man der Versuchung anheimgefallen, jene priesterliche Eigentümlichkeit, die Mariens Stellung im Heilswerk unverkennbar hat, sogleich im Sinne des Amtspriestertums in der Kirche zu deuten, statt zunächst lieber noch offen zu lassen, welcher von beiden Arten des Priestertums ihre priesterliche Stellung und Tätigkeit zuzuordnen sei: dem besonderen amtlichen oder dem allgemeinen Priestertum; ob ihre priesterliche Existenz die Vollmacht und Möglichkeit bedeute, im originalen Sinn zu opfern, oder aber nur, ein von Christus allein original vollzogenes Opfer mitopfernd sich anzueignen.

Seit dem siebzehnten Jahrhundert versuchte die Spiritualität der „École française“ eine spezifische Gestalt priesterlicher Marienverehrung zu begründen. Diese Autoren wußten sehr wohl, daß sie keine eigentliche, kontinuierliche Tradition für dieses Motiv anrufen konnten, sondern höchstens einzelne verstreute Texte aus dem einen oder anderen Kirchenvater und Autoren des (späteren) Mittelalters⁴. Mit dem Blick nicht auf die kultisch-opfernde (wie es meist geschieht), sondern auf die andere wesentliche Amtsaufgabe der Priester hat übrigens Pius XII. einen ähnlichen Vergleich ausgeführt, wenn er in seiner Ansprache an das Generalkapitel des Predigerordens im Jahre 1946 sagte: „Ein großes Geheimnis ist die Predigt . . . Zwischen der Menschwerdung und der Predigt des Wortes Gottes besteht eine enge Verbundenheit, eine wunderbare Nähe und Verwandtschaft. Der Jünger Christi bietet ähnlich wie die seligste Jungfrau Maria Christus den Menschen dar . . . Er ist Christusbringer. Die Gottesmutter umkleidete Christus mit dem Gewand seiner Glieder, der Prediger des Evangeliums kleidet ihn mit dem Leib der Worte“⁵. Daß man also solcherlei ähnliche Züge finden und auch für die Frömmigkeit auswerten kann, ist ohne Zweifel. Und doch ist dabei nicht alles ohne Frage.

Manche Ähnlichkeiten, die einzelne Züge, je für sich betrachtet, haben, verblassen einigermaßen, wenn man sie in den wesensgemäßen Sinnzusammenhang stellt. Die schenkende Handlung, in der Maria den Gott-

² Ebd. § 80

³ 5. Buch, § 282 c

⁴ Zur Geschichte vgl. R. Laurentin, *Marie, l'Église et le Sacerdoce*. I. Bd.: *Essai, sur le développement d'une idée religieuse*. Paris 1952. II. Bd.: *Étude théologique*. Paris 1953

⁵ AAS 38 (1946), 388

menschen gebärend der Welt gegeben hat⁶, mag eine Ähnlichkeit mit jener schenkenden Handlung haben, in der der zelebrierende Priester den eucharistischen Herrn der Gemeinde gibt. Der Sinnzusammenhang aber reduziert diese Ähnlichkeit dann doch auf einigermaßen äußere Züge. Es erweist sich nämlich, daß die Tat der gebärenden Maria aus dem Sinnzusammenhang heraus mehr als empfangender Endpunkt des Herabsteigens Gottes zu den Menschen zu deuten ist, während die konsekrierende Tat des Priesters den Anfangspunkt des kultischen Aufstiegs Christi im Opfer zum Vater darstellt. Und zwischen der Geburt Christi aus Maria und der Verkündigung des Wortes Gottes durch den Träger des Geistlichen Amtes besteht wiederum der Sinnunterschied, daß der amtliche Prediger sehr viel mehr das Geben des Wortes durch Gott darstellt, während die Gottesmutter im Weihnachtsgeheimnis das Urbild derer ist, die das Wort glaubend empfangen haben, nicht für sich allein allerdings, sondern zu Nutz und Frommen der Gemeinschaft.

Die Bemühungen des Kreises um Olier im siebzehnten Jahrhundert, die priesterliche Marienfrömmigkeit nicht nur graduell, sondern wohl auch spezifisch von der der Laien zu unterscheiden, finden ihren prägnanten Ausdruck im marianischen Titel der „Virgo sacerdos“. Im neunzehnten Jahrhundert schien Pius IX. diesen Titel gutzuheißen, da er einem im Jahre 1873 erschienenen Werke von O. van den Berghe „Marie et le Sacerdote“⁷ eine Belobigung gab und dabei den Titel „Virgo sacerdos“ gebrauchte⁸. Man kann ja auch nicht leugnen, daß die Wirklichkeit Mariens eine priesterliche Existenz bedeutet. Aber daß Mariens Leben und Aufgabe priesterlich ist, gibt noch nicht ohne weiteres das Recht, sie Priesterin zu nennen. Priesterlich ist auch das Gottesvolk der Kirche⁹. Und doch wird man sich scheuen, mit dem prägnanteren Substantiv die Laien der Kirche „Priester“ zu nennen. Man liefe zu sehr Gefahr, der Einzigkeit des Priestertums Christi zunahe zu treten.

Die offizielle Kirche zeigt sich denn auch dem Marientitel „Virgo sacerdos“ und der bildlichen Darstellung Mariens als Priesterin nicht gewogen. Im Jahre 1916 veröffentlichte das Sacrum Officium ein Verbot der Darstellung Mariens mit der priesterlichen Gewandung. 1927 verbot ein Brief des Sacrum Officium an einen italienischen Bischof sogar die Propagierung der Andacht zu Maria unter dem Titel der Virgo sacerdos. Nachfragen ergaben als Grund dafür die Sorge, daß dies vom Volk mißverstanden werde. Der Titel ist also nicht als glaubenswidrig erklärt.

⁶ Vgl. den Epilog der Enzyklika „Mystici Corporis“ Pius' XII. AAS 35 (1943), 247

⁷ Paris 1873

⁸ Die Worte Pius' IX. wurden in ein von Pius X. mit Ablass versehenen Gebet aufgenommen. ASS 40 (1907), 109

⁹ 1 Petr 2,9

Aber es haftet ihm die Gefahr der Irreführung an. Und es dürfte kein leichtfertiges Urteil sein, darin eine Skepsis der Kirche gegen eine Verehrung Mariens als Priesterin zu sehen.

Folgerung

In der genannten Zurückhaltung der offiziellen Kirche dürfen wir wohl einen Niederschlag der kirchlichen Überzeugung sehen, daß Maria nicht Urbild oder spezifisches Vorbild des kirchlichen Priestertums als solchen ist. Unsere Frage nach dem Verhältnis des Priesters zu Maria richtet sich ja an jenen Pol der kirchlichen Institution, der und insofern er sich vom Laientum unterscheidet. Die Differenzierung in Geistliches Amt und Laientum ist der Kirche wesentlich, die Kirche kann nicht ohne sie sein. Das heißt allerdings nicht, daß dann, wenn von „Kirche“ die Rede ist, diese polare Gestalt der Kirche auch immer ausdrücklich im Blick steht. Das zu beachten, ist wichtig, damit man nicht aus der uralten Überzeugung, daß Maria das Urbild der Kirche ist, vorschnelle Konsequenzen für ein spezifisches Verhältnis Mariens zum Priestertum der Kirche zieht.

Wo nämlich die Tradition Maria als Urbild der Kirche verkündet, ist der Blick gar nicht auf die in Amt und Gemeinde differenzierte Gestalt der kirchlichen Institution gerichtet. Diese ist selbstverständlich nicht geleugnet. Aber was in diesem Urbildverhältnis betont werden soll, sieht von der Differenzierung ab und beachtet vor allem die in aller Unterschiedenheit waltende lebendige Einheit der Kirche¹⁰. So ähnlich ist es ja auch bei einer Reihe anderer Aussagen über die Kirche. Wenn zum Beispiel von der Mutter Kirche gesprochen wird, dann ist „dieses Bild der Kirche im frühpatristischen Schrifttum nicht bestimmt von dem Gegenüber Klerus-Volk, sondern getragen von der einheitlichen Anschauung der Gemeinschaft aller Heiligen“¹¹. Ähnlich ist bei der Bezeichnung der Kirche als Braut Christi die Kirche nicht in ihrer ausdrücklichen Differenzierung von Amt und Laientum in den Blick genommen, da ja doch das Amt den Bräutigam repräsentiert. Vielmehr denkt man an die Kirche als lebendige Gemeinschaft, die von ihrem Bräutigam Christus das Leben für die einzelnen Christen als ihre Kinder empfängt. Daß dieser im unsichtbaren Jenseits lebende Bräutigam durch seine amtlichen Repräsentanten auch in die sichtbare, institutionelle Wirklichkeit der Kirche eingegangen ist, wird hier zwar nicht geleugnet, aber auch nicht ausdrücklich beachtet. Nicht anders ist es, wenn die Kirche als Leib Christi bezeichnet wird.

¹⁰ Vgl. dazu: Y. Congar OP, *Der Laie. Entwurf einer Theologie des Laientums*. Stuttgart 1958. 454 ff.

¹¹ K. Delahaye, *Mater Ecclesia. Beitrag des frühchristlichen Kirchenverständnisses zum Aufbau einer Theologie der Seelsorge*. In: *Wissenschaft und Weisheit* 16 (1953), 168

So als lebendiges Ganze, noch „vor“ der Differenzierung in Amt und Gemeinde, ist die Ekklesia auch gemeint, wenn man Maria ihr Urbild nennt. Ebenso wenig wie die Kirche selbst, kann unter diesem Gesichtspunkt ihr Urbild Priesterin genannt werden. Sie ist vielmehr das durch das Opfer des einzigen Priesters erlöste Volk. Zugleich allerdings ist dieses Volk ein priesterliches Volk, weil es die Möglichkeit hat, sich das Opfer des Priesters mitopfernd zu eigen zu machen.

Beobachtet man aber nun in der einen bräutlich-mütterlichen, das heißt empfangenden Kirche ausdrücklich auch die Differenzierung, die Christus ihr eingestiftet hat, wie verhält es sich dann? Ist Maria dann Urbild des Geistlichen Amtes oder des Laientums oder vielleicht gleich unmittelbar von beidem? Das ist keine überflüssige Frage. Da es uns ja um das Verhältnis des Priesters zu Maria geht, wollen wir wissen, ob die persönliche Marienverehrung des Priesters ihre tiefere Begründung in einem besonderen, vom Laientum unterschiedenen Verhältnis des Priestertums zu Maria habe oder nur in der Zugehörigkeit zum Gottesvolk, die er mit dem Laien gemeinsam hat.

Es ist ganz sicher nicht dasselbe, ob einer als Priester vor Maria steht oder als Laie. Und doch müssen wir dieses Ja zu einer Besonderheit des priesterlichen Verhältnisses zu Maria mit einem Nein verbinden. Der Grund für diese Besonderheit liegt nicht darin, daß Maria das spezielle Urbild des priesterlichen Standes in der Kirche wäre. Wenn wir schon die Frage nach der urbildlichen Stellung Mariens an das Gegenüber von Amt und Laientum richten, so müssen wir sie dem Laientum überlassen. Das qualifizierte Urbild des Geistlichen Amtes ist Christus selbst. Das Amt ist in der Kirche wesentlich Christusamt. Und zwar nicht nur, insofern es von Christus gestiftet ist — auch die Kirche als Ganze ist von Christus gestiftet und hat doch in Wahrheit Maria als Urbild. Christusamt ist das Priestertum vor allem auch seinem Inhalt nach¹². Durch seine Existenz und sein Wirken soll es den unsichtbaren, erhöhten Herrn und Bräutigam in die sichtbare Kirche hinein stellvertretend darstellen. So ist Christus das Urbild des Amtes und, da die amtliche Repräsentation auch Appell an die sittliche Verähnlichung bedeutet, das Vorbild seines Trägers.

Daß Maria Urbild der Kirche ist, verstehen wir nur richtig, wenn wir nach der Rücksicht fragen, unter der sie es ist. Dann aber finden wir die eben gemachte negative Feststellung bestätigt. Insofern die Kirche bräutliche Mutter ist, hat sie in Maria ihr Urbild. Das Geistliche Amt stellt aber den Bräutigam dar. Es ist nur deswegen eingerichtet, damit die Ekklesia ihre Bräutlichkeit einem leibhaftig nahen Bräutigam zuwenden kann, der deshalb aus der jenseitigen Unsichtbarkeit in die kirchlich-gesellschaftliche

¹² O. Semmelroth S.J., *Das Geistliche Amt. Theologische Sinndeutung*, Frankfurt 1958. 99—127

Repräsentation durch das Geistliche Amt geholt ist. Das Amt ist das väterliche Element, dem die Laiengemeinde gegenübersteht, die ihre einzelnen Glieder mütterlich in ihrem Schoß hält. Indem die Gemeinschaft des Laientums das Wirken des Geistlichen Amtes empfängt, wird jene Ehe vollzogen, aus der die einzelnen Glieder zum übernatürlichen Leben kommen.

Es hat sich also die Urbildlichkeit Mariens von der ganzen Kirche auf die Laiengemeinde verschoben. Das ist weniger erstaunlich als man zunächst meinen sollte, da ja doch, wer Maria Urbild der Kirche nennt, die ganze Kirche von ihrem besonders wichtigen Teil her benannt hat. Das ist eigentlich die gleiche „Verschiebung“, die der Begriff „Laiantum“ selbst durchgemacht hat. Im Neuen Testament wie in der Tradition bis ins vierte Jahrhundert hinein meint der Begriff, von dem das Wort „Laie, Laientum“ herkommt, nämlich Laòs Theoû, die ganze Kirche in ihrer Abgrenzung von denen draußen, dem Ou-laòs, dem Nichtvolk¹³. Als aber nicht mehr die Konfrontierung der Kirche mit der heidnischen Umwelt so bedrängend im Vordergrund stand, verengte sich die Bedeutung. So grenzt man allgemein seit dem vierten Jahrhundert mit dem Wort „Laie“ im innerkirchlichen Bereich die Gemeinde gegenüber dem Geistlichen Amt, dem Klerus, ab¹⁴. Wenn wir nun das urbildliche Verhältnis Mariens diese Verschiebung mitmachen lassen, also die allgemeine Aussage, Maria sei Urbild der Kirche, auf die Gemeinde der Laien einengen, kann das weder für Maria noch für die durch sie dargestellte Laiengemeinde eine Beeinträchtigung sein. Die Laiengemeinde als Empfängerin des Heils nämlich ist das, worauf die Kirche ihrer inneren Zielstrebigkeit nach angelegt ist, um dessentwillen es also das Geistliche Amt überhaupt gibt.

II. Das besondere Verhältnis des Priesters zu Maria

Wir müssen allerdings diesen Ertrag vor dem Mißverständnis schützen, als wenn er für die Frage nach dem Verhältnis des Priesters zu Maria gar so negativ wäre, wie er sich zunächst darbieten mag. Zunächst müssen wir diese bedenken: Unsere negative Feststellung erstreckte sich nur darauf, daß das Verhältnis des Priesters zu Maria nicht auf einem Urbildverhältnis Mariens zu dem gründet, was den Amtsträger vom Laien unterscheidet. Diese Feststellung braucht aber keineswegs eine besondere und spezifische Beziehung des Priesters zu Maria auszuschließen. Die Übernahme des Geistlichen Amtes begründet sehr wohl eine neue motivkräftige Beziehung zu Maria. Die Frage ist nur, wie deren Fundament aussieht. Zwei Dimensionen sind hier ins Auge zu fassen: Das Geistliche Amt

¹³ 1 Petr 2,10

¹⁴ F. X. Arnold, Kirche und Laientum. In: Theologische Quartalschrift 134 (1954), 263—289

einmal, insofern es seinen Träger der Gemeinde gegenüberstellt, und zweitens, insofern sein menschlicher Träger dieser Amtswirklichkeit selbst gegenübersteht, um sie personal zu verwirklichen.

Priesterliche Seelsorge als Marienverehrung

Das eine ergibt sich aus der vorhin schon besprochenen Tatsache, daß Maria im Raum der gesellschaftlichen Kirche das Urbild der Laiengemeinde ist. Wie der menschwerdende Sohn Gottes in Maria das Urbild der Glaubenden fand, so findet der Träger des Geistlichen Amtes in der Gemeinde, der seine Seelsorge gilt, das Nachbild Mariens. Was für Christus Maria ist — mütterlich, das heißt für das Leben der Kinder, empfangende Braut — das ist für den Priester die Gemeinde, zu der er gesandt ist. Dem steht nicht die Erfahrung entgegen, daß sich die Gemeinde, der der Priester konkret begegnet, schmerzlich von dem marianischen Ideal unterscheidet. Auch die Begegnung zwischen Gott und Mensch, die in der Begegnung zwischen Christus und Maria ihren heilsgeschichtlichen Quellpunkt hat, geschieht in schöpferischer Liebe. Das heißt, Gott begegnet dem Menschen nicht, weil dieser vorher schon liebenswerter Partner Gottes wäre. Da sich Gott vielmehr belegend dem Menschen zuwendet, schafft er sich diesen erst zum Gegenstand seiner Liebe. Auch Maria ist in der Begegnung mit Christus liebenswertes Urbild der Erlösten, nachdem Gottes zuvorkommende Gnade ihr Jawort bereitet hat. Das Geheimnis der Unbefleckt Empfangenen sollte uns vor pelagianischen Vorstellungen von der bräutlichen Begegnung zwischen Christus und der Erlösten Maria bewahren. Die Initiative im Verhältnis zwischen Gott und Mensch hat der liebende Gott. Und seine Liebe ist schöpferisch. Nicht weil der Mensch liebenswert ist, begegnet ihm Gott, sondern weil Gott ihm liebend begegnet, ist der Mensch liebenswerter Partner Gottes. Diese Begegnung der schöpferischen Liebe des Erlösenden Herrn mit Maria muß der Seelsorger in der Begegnung mit der Gemeinde nachvollziehen. Er darf in der Gemeinde nicht schon das vollkommene Nachbild erwarten. Vielmehr hat er das aller menschlichen Würdigkeit zuvorkommende Gnadenwirken des Herrn nachzubilden im Versuch, durch sein Wirken die Gemeinde nach dem Bild Mariens zu gestalten.

Dieses seelsorgliche Wirken an der Gemeinde ist daher eine qualifizierte Gestalt priesterlicher Marienverehrung. Die „Regina Apostolorum“ ist auch die Königin des priesterlichen Apostolatwirkens, das ja von der Sorge für die Gemeinde „beherrscht“ wird. Vielleicht erscheint diese Deutung des Titels „Regina Apostolorum“ zu dürftig. Aber man muß seine beiden Elemente richtig interpretieren. Der Apostel ist in diesem Marien-titel nicht so ausgeweitet verstanden, wie er heutzutage die religiöse Alltagssprache beherrscht. Es ist keineswegs nur von Vorteil, wenn man jede Propagandatätigkeit für die Kirche, jedes Ausstrahlenlassen seines

Christseins in die Umwelt mit dem Wort Apostolat bedenkt. Ursprünglich war der Titel Apostel der Kirche so heilig, daß sie ihn nicht einmal für die wirklichen Amtsnachfolger der Zwölf gebrauchen wollte, sondern sie Bischöfe nannte. Im Titel der Regina Apostolorum ist der Apostelname jedenfalls qualifiziert gemeint. Das zeigt schon seine Stellung in der lauretanischen Litanei. Insofern der Priester als Träger des Geistlichen Amtes einen echten Teil am Amt der Apostel hat, darf er sich unter diesen Titel stellen. Dann aber bedarf auch das Wort „Königin“ der rechten Deutung. Um Königin der Apostel zu sein, braucht Maria nicht selbst Teil am apostolischen Amt zu haben. Sie ist es wohl dadurch, daß sie das Urbild jener kirchlichen Wirklichkeit ist, die das Wirken und Leiden des Apostels beherrschte, bedrängt von der „Sorge um alle Gemeinden“¹⁵, wie er war. So ist die Gemeinde auch die Königin, die des Priesters Sorge und Freude, sein Wirken und Beten beherrscht. In Maria steht sie als Person vor ihm. Und aus der Not und den Bedrängnissen des seelsorglichen Wirkens wird er zu ihrer Verehrung gedrängt, in deren Jawort die kirchliche Laiengemeinde zu existieren begann. Der Priester wird seiner „Sorge um die Gemeinden“ auch die Gestalt des Hilferufes an das Urbild der Gemeinde geben.

Entscheidung aus marianischer Haltung

Als Zweites ist aber auch die Bedeutung zu betrachten, die Maria für den Priester hat, insofern er vor der Aufgabe steht, sein geistliches Amt in persönlicher Entscheidung zu verwirklichen. In der ersten Gemeinde, in der die Christusbräutlichkeit der empfangenden Maria ihren Gang durch die Geschichte antrat, waren die Apostel als amtliche Repräsentanten Christi zur Gemeinde gesandt, nachdem sie selbst zuerst als Jünger-gemeinde empfangend vor Christus standen. Alles amtliche Apostolat war zuerst Jüngerschaft und bleibt mit dem Apostelamt zugleich auch immer diese¹⁶. Das marianische Empfangen in der Gemeinde der Jüngerschaft garantiert zwar noch nicht die Umwandlung zum gebenden Apostelamt. Aber es ist seine Voraussetzung. Nicht alles marianische Empfangen wird zum Christus repräsentierenden, amtlichen Geben gesandt. Wo aber die marianische Haltung des Empfangens und Hörens fehlt, hat die Sendung zum amtlichen Darstellen Christi keinen Ansatz. Beim Zustandekommen des Geistlichen Amtes in einem Menschen ist das Rufen und Senden Gottes Sache. Der Mensch dagegen kann nur tun, was Maria tat: den Ruf Gottes hören und ihm die bejahende Antwort geben. Und so hat der ins Geistliche Amt gerufene Mensch eben doch ein doppeltes Urbild seiner Existenz: Insofern er das Amt besitzt, ist Christus sein Urbild. Insofern

¹⁵ 2 Kor 11,28

¹⁶ K. H. Scheikle, Jüngerschaft und Apostelamt. Eine biblische Auslegung des priesterlichen Dienstes. Freiburg 1957. 11—32

er den Weg aus dem Jüngertum ins Apostelamt, aus dem Laiantum ins Geistliche Amt in je neuer Entscheidung immer wieder gehen muß, ist die hörende und den Ruf befolgende Maria sein Urbild. Jene Zweipoligkeit von Christusamt und Laiengemeinde, die das Leben der Kirche bestimmt, ist in den Trägern des Amtes gewissermaßen in Personalunion verwirklicht. Deshalb ist es gut, daß das doppelte Urbild vor der Kirche steht, Christus und Maria. Der verehrende Blick auf Maria wird den Priester lebendig daran erinnern, daß es in ihm kein Amt gäbe, wenn er nicht Jünger, Hörender in marianischer Haltung gewesen wäre.

Der Ruf, den die Maria in ihm hörte, hat ihn allerdings ein für allemal mit einem „unauslöschlichen Merkmal“ aus der Gemeinde der Empfangenden und Hörenden in den Stand der an Christi Stelle Gebenden gestellt. So scheint die marianische Haltung sich selbst ausgelöscht zu haben. Man könnte meinen, das Ziel der Urbildlichkeit Mariens dem Priester gegenüber sei, sich selbst in die Urbildlichkeit Christi hinein aufzugeben. Aber wir dürfen zugleich nicht vergessen, daß das Mal von Taufe und Firmung, des Laientums also, ebenso unauslöschlich ist wie das des Priestertums. Auch der amtliche Repräsentant des Hauptes bleibt Glied des Leibes Christi; der Darsteller des Bräutigams gehört doch auch zur Braut; der Vertreter des erlösenden Gottes bleibt doch auch Glied seines Volkes. Und in intensiver Verwirklichung der hörenden Maria in ihm muß er dem Ruf ins Christusamt in immer neuer Entscheidung folgen. Die persönliche Verwirklichung des Priestertums muß nicht allein vom „Terminus ad quem“ der Berufung, dem Besitz des priesterlichen Amtes, sondern zugleich von ihrem „Terminus a quo“ gekennzeichnet bleiben, der marianischen Haltung, in der man den Ruf gehört hat.

Und das erstreckt sich nicht nur auf das Ereignis der Berufung und ihres Hörens, das immer neu geschehen muß. Auch der Inhalt dessen, was von Amts wegen verkündet wird, verlangt das stetige Hören und Empfangen in der Haltung Mariens. Deshalb gehört eine Besinnung auf das rechte Ausmaß des aktiven Betriebes im seelsorglichen Wirken und auf seine Eingrenzung zugunsten der Meditation, in der man sich dem Hören des Wortes Gottes marianisch erschließt, zur lebenbestimmenden Gestaltung priesterlicher Marienfrömmigkeit. Ebenso das theologische Bemühen, das nicht nur die Mitteilung der göttlichen Offenbarungsgehalte an die Gläubigen, sondern ebenso ihr Empfangen zum Gegenstand persönlicher Entscheidung und Aktivität werden läßt. Fromme Marienverehrung darf nicht die Pflicht zur marianischen Haltung in den priesterlichen Lebensbereichen ablösen wollen durch unverbindliche Gebetsworte. Der Träger des Geistlichen Amtes kann nur dann Christus vor der Gemeinde sein, wenn er Maria im eigenen Leben ist.

Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede (Apg 17, 22b - 31)¹

Von Professor Franz Mußner, Trier

Wir haben im Anschluß an verschiedene Forscher die Areopagrede motivgeschichtlich untersucht. Wir treffen in ihr eine ganze Reihe hellenistisch-philosophischer Motive neben alttestamentlich-spätjüdischen an, und zwar in einer ganz eigentümlichen, kaum mehr auflösbaren Verschlingung derselben². Der theologische Eindruck, den man aus dieser Feststellung zunächst gewinnt, könnte auf die religionsgeschichtliche Formel gebracht werden: Synkretismus, „akute Hellenisierung“! Die Areopagrede, so könnte jemand sagen, ist das eklatanteste Beispiel dafür, daß das frühe Christentum, jedenfalls in seiner lukanisch-„frühkatholischen“ Ausprägung, sich als Synkretismus verstand und die Missionsmethode eben die synkretistische war; ein riesiger, religiös-theologischer Amalgamationsprozeß von weltgeschichtlichen Folgen trete mit ihr in Erscheinung!

Wie steht es damit? Zwingt der motivgeschichtliche Befund zu diesem Schluß? Oder zeigt die Struktur der Areopagrede diesen Schluß letzten Endes als oberflächlich, ja als falsch an? Kommt etwa die Formulierung, die R. Bultmann dem sich auch in dieser Rede zeigenden Phänomen gegeben hat, nämlich „Anknüpfung und Widerspruch“, dem wirklichen Befund näher?³ Oder bedarf auch sie noch einer Modifizierung? Eine Beantwortung dieser Fragen erfordert, die Struktur der Rede sorgfältig ins Auge zu fassen, besonders aber auch die Weise, wie sich alttestamentlich-spätjüdische (kurz: biblische) und hellenistisch-philosophische Motive einander begegnen. Bilden sie ein gleichberechtigtes Nebeneinander, eine bloße Summierung? Kommt es zu einer spannungslosen Harmonisierung und Aussöhnung, ja inneren „Vermählung“ dieser verschiedenen Motivwelten?

¹ Abschließendes Referat eines Seminars über die Areopagrede. In den vorausgehenden Referaten waren von den Teilnehmern die Ergebnisse der motivgeschichtlichen Untersuchung der Rede vorgelegt worden. — Zur Literatur über die Areopagrede vgl. BZ, NF 1 (1957), 125, Anm. 1; dazu jetzt noch: H. Hommel, Platonisches bei Lukas, in: ZNW 48 (1957), 193–200; H. Conzelmann, Die Rede des Paulus auf dem Areopag, in: Gymnasium Helveticum 12 (1958), 18–32; N. B. Stonehouse, Paul before the Areopagus, Eerdmans 1957.

² Um den Teilnehmern des Seminars einen lebendigen Eindruck dieser eigentümlichen Verschlingung zu vermitteln, mußte die Rede auf ein eigenes Blatt Papier geschrieben werden, auf dem die Motive je nach ihrer Herkunft rot oder blau unterstrichen wurden.

³ Vgl. R. B., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen 1952, 117–132 (für die Areopagrede S. 125–127).

Gerade der Beginn der Rede scheint das letztere nahezulegen. Denn hier wird in unbefangener und scheinbar ganz unkritischer Weise an eine Altarinschrift in Athen angeknüpft: ΑΓΝΩΣΤΩ ΘΕΩ. Die Athener haben „einem unbekannten Gott“ einen Altar errichtet — ob diese Angabe geschichtlich richtig ist oder nicht, steht hier nicht zur Debatte⁴ —, aber dabei doch gewiß nicht an einen „Gott“ gedacht, der alle ihre übrigen Götter in Frage stellt, sondern nur als Ausdruck ihrer großen *δεισιδαιμονία*, die ihnen der Redner im V. 22b zuerkennt. Es soll eben kein göttliches Wesen der Welt von der Verehrung in Athen ausgenommen sein! Dies bringt die Altarinschrift zunächst zum Ausdruck. An sie läßt der Verfasser der Apg den Apostel Paulus anknüpfen (V. 23a). Nun ist aber sofort zu beachten, daß der Redner im folgenden nicht formuliert: „Der ‚unbekannte Gott‘, den ihr in eurer Stadt verehrt, ist der Gott, der die Welt usw. erschaffen hat“, vielmehr stellt er das, was er den Philosophen in Athen über das Wesen des „unbekannten Gottes“ zu sagen hat, als „Verkündigung“ (vgl. *καταγγέλλω*), und zwar als seine Verkündigung (vgl. *ἐγώ*) hin. D. h., die Anknüpfung soll offensichtlich nur zum Anlaß für das Kerygma des Apostels dienen. Sofort aber erhebt sich die Frage: Ist denn die in den VV. 24 ff. vorgelegte Theologie „Kerygma“ im strengen Sinn oder nur eine in teilweise biblisches Sprachkleid gehüllte Wiederholung dessen, was auch die stoische Philosophie über Gott, die Welt und den Menschen sagt? Die motivgeschichtliche Untersuchung dieser vom Redner entwickelten Theologie läßt gerade in dieser Partie der Rede eine ganze Reihe ausgesprochen hellenistisch-philosophischer Motive erkennen, angefangen von dem Begriff *κόσμος* im V. 24a bis hin zu den beinahe pantheistisch klingenden Aussagen im „anthropologischen“ Teil der Rede in den VV. 27—29, besonders im V. 28. Denn auch die stoische Philosophie redet von der Einheit und Wohlgeordnetheit des Kosmos, polemisiert gegen den Polytheismus und den primitiven Götterkult in den Tempeln, redet von der „Bedürfnislosigkeit“ Gottes und von seiner Fürsorge für alle Wesen in der Welt, ist überzeugt von der Einheit des Menschengeschlechtes trotz seiner völkischen Differenziertheit, redet von Weltperioden und von der Buntheit der Völker auf Erden, denen das besondere Interesse mancher Stoiker gehörte (Poseidonios!). Sie fordert die Menschen auf, unentwegt nach dem göttlichen Logos zu suchen, an dem der menschliche Geist teilhat; sie verkündet das In-Sein aller Wesen im göttlichen Kosmos — *ἐν αὐτῷ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμέν* — und die „Verwandtschaft“ des Menschen mit dem Göttlichen — *τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν* (Ara!) —, das nicht den Gebilden menschlicher Kunstfertigkeit, so schön sie auch seien, „ähnlich“ sei.

⁴ Vgl. zu dieser Frage etwa E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1956, 461, Anm. 5; A. Wikenhauser, *Die Apostelgeschichte und ihr Geschichtswert* (Ntl. Abh. VIII/3—5), Münster 1921, 369—394.

Ist also das, was der Redner den Athenern über Gott zu „verkünden“ hat, nicht dasselbe, was die stoische Philosophie ihnen sagt? Nur da und dort in alttestamentlich-spätjüdische Begriffe gekleidet? Zum mindesten also allenthalben „Anknüpfung“! Ist diese aber wirklich nur Wiederholung stoischer Theologumena? Ist sie Ausdruck eines „synkretistischen“ Wollens?

Zur Beantwortung dieser Fragen sei von dem ersten hellenistisch-philosophischen Begriff in der Rede ausgegangen, vom Begriff *κόσμος*. Was lehrt die Stoa über den Kosmos? Bekannt ist die Definition des Chrysipp: der Kosmos sei *σύστημα ἐξ οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ τῶν ἐν τούτοις φύσεων*⁵. Nach Diogenes Laert. sprechen die Stoiker vom Kosmos in dreifacher Weise: er sei einmal Gott, der aus der gesamten Substanz (bestehend) gesondert wese (*ἰδίως ποιεῖν*), unvergänglich und ungeworden, der Gestalter der Weltordnung (*τῆς διακοσμήσεως*), der in bestimmten Zeitperioden in sich die ganze Substanz aufzehrt und wieder aus sich erzeugt. Ferner sagen sie, die Ordnung [der Sterne] sei der Kosmos, und drittens das, was aus beiden bestehe (SVF II 526, p. 168). Nach Zenon ist der ganze Kosmos und der Himmel die Substanz Gottes (SVF I 163, p. 43). Darum gibt es auch nichts Besseres als den Kosmos; er ist vernunftbegabt und beseelt (SVF I 111, p. 32; I 113, p. 33). Das Urelement, das sich in die vier Grundelemente differenziert und aus dem alles Gewordene geworden ist und in das es zuletzt wieder aufgelöst wird, ist die wesenlose, unbeschaffene Substanz (*τὴν ἀποιαν οὐσίαν*): die Hyle⁶. Darum reicht das göttliche Wesen in die niedrigsten, verächtlichsten Stoffe (SVF II 1037—1040, p. 307). Panaïtios lehrte: So fest ist die Welt in sich gegründet und so eng ihr Zusammenhang, daß für den dauernden Bestand nichts Geeigneteres erdacht werden kann. Denn alle ihre Teile streben von allen Seiten nach dem Mittelpunkt und drängen gleichmäßig dorthin. Eine Verbindung von Körpern hat aber am ehesten Bestand, wenn sie gleichsam durch eine sie umschlingende Fessel zusammengebunden werden. Das bewirkt die Natur, die sich durch die ganze Welt, alles mit vernünftiger Überlegung schaffend, ergießt...⁷ Und Poseidonios erklärt, es gebe vier Arten des Entstehens und Vergehens, die aber nur aus dem Seienden in das Seiende erfolgen; denn ein absolutes Entstehen aus dem Nichtseienden oder ein Vergehen in das Nichtseiende gebe es in Wirklichkeit nicht⁸.

⁵ Stoicorum Veterum Fragmenta (= SVF), gesamm. v. J. v. Arnim, 4 Bde., Leipzig² 1921/23, II 527, p. 168.

⁶ So nach Zenon, Chrysipp und Archedemus: SVF II 580, p. 180.

⁷ Nach dem Bericht des Cicero, De nat. deor. II 115 ff., zitiert bei M. Pohlenz, Stoa und Stoiker, Zürich 1950, S. 198 f.

⁸ Stobei florilegium ed. Wachsmut-Hense I, p. 177, zitiert bei Pohlenz S. 293.

Was verkündet im Vergleich damit die Areopagrede über Gott und Kosmos? Sie nimmt mit V. 24 sofort das Schöpfungskerygma der Genesis auf: ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον . . . Gott und Kosmos werden nicht identifiziert, sondern im Gegenteil klar auseinandergehalten, und Gott der Welt als ihr Schöpfer gegenübergestellt. Die Anknüpfung geht also sofort in Kerygma über; darum ist der Terminus καταγγέλλειν, mit dem die Rede eingeführt wird, durchaus am Platze. Diese „Verkündigung“ stellt unüberhörbar genug schon eine biblische Korrektur des philosophischen Weltverständnisses dar, und zwar in zweifacher Hinsicht: 1. Gott ist der Schöpfer der Welt und somit ihr Herr (vgl. οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς κύριος); 2. die Welt hat einen Anfang genommen (mit dem Schöpfungskerygma inklusive gegeben). Gerade dieser Hinweis auf das Herrentum Gottes über die Welt und der im Schöpfungskerygma mitgegebene Hinweis auf einen Anfang, eine ἀρχή der Welt führen aber schon zu einem neuen Welt- und Daseinsverständnis des Menschen, das ihn disponieren soll für das Schlußkerygma der Rede mit dem Hinweis auf ein kommendes Endgericht. Die Welt als Schöpfung Gottes zu verstehen und darin einen absoluten Anfang anzuerkennen, ermöglicht ein „geschichtliches“ Selbstverständnis des Menschen, das vom Redner für seine Hörer noch nicht vorausgesetzt, aber durch seine Verkündigung über das wahre Verhältnis von Gott und Welt schon bereitet wird⁹.

Die weitere Verkündigung der Areopagrede über Gott und sein Verhältnis zur Welt und zum Menschen darf nun nicht vom Beginn der Rede isoliert werden. Der Gott, von dem weiterhin die Rede ist, ist durch die ganze Rede hindurch selbstverständlich jener, der zu Beginn als der biblische Schöpfergott verkündet wurde. Derselbe Gott (vgl. αὐτός V. 25b) verleiht allen Leben und Odem und alles; und er war es auch, der das gesamte Menschengeschlecht aus einem einzigen (Menschen) geschaffen hat (V. 26c) — ἐποίησεν ist dabei bewußte Wiederaufnahme des aus der Genesis stammenden Schöpfungsterminus ποιεῖν im V. 24. Der Gott, der „gesucht“ werden sollte (V. 27a), ist nicht der welt-immanente

⁹ „Geschichtlich“ wird hier mit Heidegger und Bultmann streng von „historisch“ unterschieden. Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1953, §§ 72–77; R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1958 (S. 172: „Geschichtlichkeit ist das Wesen des Menschen, der in keinem Jetzt in der Erfüllung seines eigentlichen Seins steht, sondern der immer unterwegs ist, aber nicht dem von ihm unabhängigen Gang der Geschichte ausgeliefert, sondern in jedem Jetzt in der Entscheidung, verantwortlich in Einem für die Vergangenheit und für die Zukunft“), dazu auch noch H. Ott, *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie R. Bultmanns* (Beitr. z. hist. Theol. 19), Tübingen 1955, 8–57 („Der doppelte Geschichtsbegriff“); J. Körner, *Eschatologie und Geschichte. Eine Untersuchung des Begriffes des Eschatologischen in der Theologie R. Bultmanns* (Theol. Forschung 13), Hamburg-Bergstedt 1957, 117–119.

Gott der stoischen Philosophie, sondern eben der Schöpfergott, der die Welt geordnet hat (vgl. auch Apg 14, 14–17), wenn auch der Begriff „suchen“ hier mehr hellenistisch-philosophisch verstanden ist, was man als ein „Zugeständnis“ des Redners an seine Hörer bezeichnen kann. Das „Zugeständnis“ an den hellenistisch-philosophischen Geschmack steigert sich sogar in den VV. 27–29 in einer für manche Ohren fast ärgerniserregenden Weise. Dennoch darf gerade hier der Anfang der Rede nicht vergessen werden; es geht um den Schöpfer-Gott, von dem der Kosmos distanziert wird, der aber als Schöpfer-Gott zu seinem Werk in einer echten, realen Beziehung steht und in der Welt gegenwärtig ist, so daß wir „in ihm leben und uns bewegen und sind“. Ganz gewiß versteht der Redner diese Aussage nicht in dem panentheistischen Sinn der Stoa, sondern im Licht seines am Anfang vorgetragenen Schöpfungskerygmas, von dem während der ganzen Rede nie abgesehen werden darf¹⁰. Der Redner hält offensichtlich sein anfängliches Kerygma für so kräftig genug, daß es dem Hörer (und Leser) während der weiteren Rede im Ohr bleibt. Der Redner will aber auch nach dem Prinzip, nach dem er angetreten ist, nämlich dem der Anknüpfung, fortfahren, gewiß zunächst aus missionspädagogischen Gründen. Aber weil das Schöpfungskerygma normierend am Anfang steht, will er gewiß auch das Zitat aus Arats Phaenomena (τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν) im Licht der Genesis verstanden wissen, d. h. im Licht der biblischen Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen, zumal ja der Begriff γένος eine biblische Interpretation ohne weiteres zuläßt, da er nicht bloß „Art“ („Geschlecht“, „Verwandtschaft“), sondern auch „Abstammung“ („Abkunft“) bedeuten kann¹¹. Die Gefahr des Mißverständnisses ist freilich für den heidnischen Hörer der Predigt groß, dennoch nimmt der Redner sie in Kauf, weil ihm das Prinzip der Anknüpfung doch noch mehr zu sein scheint als nur ein missionspädagogisches. Da seine Anknüpfung nicht mit einem richtenden „Widerspruch“ verbunden ist, erkennt er offensichtlich dem Heidentum ein natürliches Vorwissen um Gott und sein Verhältnis zur Welt zu¹², das freilich durch das anfängliche Kerygma eine notwendige

¹⁰ Das Zitat aus Arat hat auch der jüdische Philosoph Aristobul (um 150 v. Chr.) verwendet (fragm. 4 bei Eusebius, Praep. Evang. XIII 12, 3 ff.; vgl. Conzelmann, Die Rede des Pls auf dem Areopag, S. 23, Anm. 8; S. 26, Anm. 23: „Aristobul benützt Arat direkt zur Interpretation der biblischen Erzählung und versteht die pantheistische Aussage einfach von der Allgegenwart und Weltregierung des Schöpfers. Wenn zwischen Stoa und Lukas als Vermittler das hellenistische Judentum (bzw. Judenchristentum) steht, so fand er die stoischen Motive bereits monotheistisch modifiziert vor“). Vgl. auch noch M. Zerwick, in: Verb. Dom. 20 (1940), 307–321.

¹¹ Vgl. W. Bauer, Griechisch-Deutsches WB, s. v.

¹² Vgl. vor allem V. 25a: εἰ ἄρα γε ψηλαφήσειαν αὐτὸν καὶ εὐροίσεν: gewiß sehr vorsichtig formuliert und mehr als Wunsch denn als Bestätigung ausgesprochen (Optativ!).

Korrektur erhält, eben vom biblischen Schöpfungsglauben her. Diese Ahnung vom wahren Gott, die der Redner bei seinen heidnischen Hörern voraussetzt, ist mehr eine unbewußte (ὁ οὖν ἀγνοοῦντας εὖσεβείας: V. 23b), d. h. sie **v e r b i r g t** sich ganz unter den religiösen Gedanken und Äußerungen des Heidentums; der wahre, jedoch „unbekannte“ Gott wird zwar unbewußt intendiert, bedarf aber einer ausdrücklichen Bekanntmachung durch das biblische Kerygma. Man kann dieses Ahnen, dieses Vorwissen der Heiden nicht als *theologia naturalis* bezeichnen, höchstens als *desiderium naturale*. Dies letztere jedoch wird vom Redner sehr ernst genommen und keineswegs unter das verneinende Gericht des Wortes Gottes gestellt.

Vom Gericht ist vielmehr erst am Schluß die Rede (VV. 30. 31). Hier wird ganz Neues von Gott verkündigt, genauer gesagt: Gott selbst läßt „jetzt“ verkündigen (ὁ θεὸς τὰ νῦν ἀπαγγέλλει): Alle Menschen sollen überall Buße tun, weil er einen Gerichtstag für die ganze Welt festgesetzt hat, und zwar wird dieses Gericht durch einen Mann vollzogen, den er vor allen durch die Auferweckung von den Toten beglaubigt hat. Das ist wieder ausgesprochenes *K e r y g m a* (vgl. den Terminus ἀπαγγέλλειν), das deutlich genug ein **E n d e** (der Welt) proklamiert, ein τέλος, das jenem von einer ἀρχή der Welt zu Beginn der Rede korrespondiert. Was bedeutet dieses Schlußkerygma für das Welt- und Daseinsverständnis der Hörer (und Leser)?

Die Stoa lehrt zwar auch einen Anfang der Welt, aber aus dem feurigen Urelement. Was ihr „Ende“ angeht, so lehrt die Stoa — von Panaetios abgesehen — die ἐκπύρωσις, den Weltenbrand, aber nicht als vernichtendes Ende der Welt, sondern als *apokatastischen* **V e r j ü n g u n g s p r o z e ß** im Zusammenhang der einzelnen Weltperioden, durch den alle Entartung rückgängig gemacht wird¹³. Zenon und Kleanthes und Chrysipp sind der Ansicht, daß die Substanz sich in das Feuer wandelt, das wie ein Same wirkt, und daß sich aus diesem wieder eine solche Weltordnung entwickelt, wie sie vorher war¹⁴. Nach Nemesis von Emesa (De nat. hom. 38) sagen die Stoiker: Die Planeten kehren zu demselben Himmelszeichen zurück... wo jeder einzelne am Anfang stand, als sich der Kosmos zum ersten Male zusammensetzte, um in bestimmten Zeitperioden Verbrennung und Vernichtung des Seienden zu bewirken.

¹³ οἱ Στωϊκοὶ ψιθαρτόν τὸν κόσμον, κατ' ἐκπύρωσιν δέ (SVF II 585, p. 181 v. Arnim). ἔπειτα δὲ καὶ κατὰ τινὰς εἰμαρμένους χρόνους ἐκπυροῦσθαι τὸν σὺμπαντα κόσμον, εἰτ' αὖτις πάλιν διακοσμεῖσθαι ... (SVF I 98, p. 27). Cicero, De nat. deor. II 118: ... ita relinqui nihil praeter ignem, a quo rursum animate ac deo renovatio mundi fieret atque idem ornatus oriretur (SVF II 593, p. 183).

¹⁴ SVF II 596, p. 183; vgl. auch II 600. 604. 610. 618. 619. Nach Justin (Apol. I 20) lehren die Stoiker, daß selbst Gott sich beim Weltenbrand in Feuer auflöse und der Kosmos wieder neu durch Umwandlung entstehe (SVF II 614, p. 187).

Und wieder von neuem wird der Kosmos in denselben Zustand versetzt (εἰς τὸ αὐτὸ τὸν κόσμον ἀποκαθίστασθαι). Es erfolgt aber die Apokatastasis des Alls nicht einmal, sondern oft (οὐχ ἅπαξ ἀλλὰ πολλάκις) (SVF II 625, p. 190). Die Weltenabfolge ist also trotz des Weltenbrandes ein periodisches Kontinuum. Der Weltenbrand hat nicht den Sinn eines absoluten „Endes“ für die Welt und erst recht nicht den Sinn eines Gerichts. Anfang und Ende werden naturzyklisch verstanden, selbst bei dem Mann, der von der biblischen Tradition herkommt: Philo von Alexandrien. Er sagt: Indem Gott die Arten unsterblich macht und sie der Ewigkeit teilhaftig werden läßt, wollte er, daß die Natur sich in einem Kreislauf bewege. Darum trieb und drängte er den Anfang zum Ende hin und ließ das Ende wieder zum Anfang zurückkehren; denn aus den Pflanzen kommt die Frucht, wie aus dem Anfang das Ende, und aus der Frucht das Samenkorn, das wiederum in sich die Pflanze enthält, wie aus dem Ende der Anfang (De opif. mundi 44). Für Philo ist die Erde νεάζουσα ἀεί (De aetern. mundi 61); das ist nicht „Neuschöpfung“ im biblischen Sinn, sondern „Verjüngung“. Selbst die Sintflut, also ein ausgesprochener Gerichtsvorgang, war für ihn eher ein Verjüngungsprozeß der Menschheit (De Abr. 56). Auch die stoischen Wanderprediger haben Umkehr gefordert, aber eben im Sinn eines vernunft- und naturgemäßen Lebens¹⁵. Die Areopagrede dagegen versteht die Aufforderung zur Umkehr (vgl. V. 30) ganz gewiß im biblischen Sinn, als Abkehr vom Bösen und als gläubige Hinwendung zum Schöpfergott und kommenden Richter. Sie begründet ja (vgl. καθότι: V. 31) ihre Aufforderung mit dem Hinweis auf das kommende Gericht über die Welt. So führt das Kerygma der VV. 30. 31a den, der es gehorsam annimmt, nun vollends zu einem neuen Welt- und Daseinsverständnis. Der stoische Mensch findet die Eigentlichkeit seiner Existenz in einem vernunft- und naturgemäßen Leben gemäß dem in der Natur wirksamen Weltlogos, in der Einordnung in die „Sympathie“ des Kosmos und dessen Rhythmus. Der Tod ist nur ein Zurückkehren in die Urelemente, eine Heimkehr der Seele in den Allgeist¹⁶. Nach dem Bericht des Clemens Alex.¹⁷ bestimmte Poseidonios das Ziel des Menschen dahin, es sei ein Leben, in dem man die Wahrheit und Ordnung des Alls schauend erkenne und sie nach Kräften mitzuverwirklichen strebe, ohne sich in irgendeinem Punkte von dem vernunftlosen Vermögen der Seele leiten zu lassen.

Dies alles zielt nicht auf eine „geschichtliche“ Existenz, die nur möglich ist, wo ein klares Wissen um ἀρχή und τέλος der Welt gegeben ist, d. h. die Welt als Schöpfung verstanden wird, die einen Anfang genommen

¹⁵ κατ' ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν (SVF III 4, p. 3), ἐμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν (SVF III 5, p. 4).

¹⁶ So nach Poseidonios; vgl. Pohlenz, Stoa und Stoiker, S. 332.

¹⁷ Strom. II 129; Pohlenz S. 348.

hat und unausweichlich dem Ende entgegengeht. Hat der Prediger in der Areopagrede mit der anfänglichen Proklamation der Welt als Schöpfung aus der Hand eines von ihr verschiedenen Gottes eine absolute ἀρχή der Welt verkündet, so redet er am Ende seiner Predigt unmißverständlich von ihrem τέλος, indem er ein Gericht Gottes über die ganze Ökumene ankündigt (V. 31a), und zwar ein Gericht ἐν δικαιοσύνῃ, d. h. dieses kommende Gericht über die Welt ist weder Naturnotwendigkeit noch Zu-Fall, sondern ein geschichtliches Ereignis, herbeigeführt von jenem Gott, der eingangs als „Herr über Himmel und Erde“ verkündet worden ist. „Ein Gericht in Gerechtigkeit“ sagt auch, daß dabei ein Urteil gefällt wird, das jeden Menschen persönlich angeht (darum die Aufforderung an alle, umzukehren), und zwar ein Urteil durch einen persönlichen Richter, eben durch diesen „Mann“, den Gott dafür bestellt und durch die Auferstehung von den Toten beglaubigt hat. Dies läßt Gott „jetzt“ verkündigen. Dieses „Jetzt“ steht nicht bloß in Spannung, sondern geradezu in Gegensatz zu den „Zeiten der Unwissenheit“, über die Gott in seiner Güte hinweggesehen hat. Das „Jetzt“, das jeweils in der konkreten Verkündigung angesagt wird, setzt den „Zeiten der Unwissenheit“ ein deutliches Ende. Zweifellos knüpft dabei der Terminus ἀγνοια an das ἀγνωστος und ἀγνοεῖν des V. 23 an. „Die Zeiten der Unwissenheit“ waren also jene Zeiten, in denen der wahre Gott, nämlich jener, der die Welt erschaffen hat und einmal Gericht über sie halten wird, noch „unbekannt“ war, höchstens „unwissend“ verehrt wurde. Wenn er aber „jetzt“ im christlichen Kerygma öffentlich proklamiert wird, wäre die Ablehnung seiner „Bekanntmachung“ Schuld, für die Gott im kommenden Gericht zur Rechenschaft ziehen wird. So stellt die Bekanntmachung des bisher unbekannten Gottes, die „jetzt“ erfolgt, die Menschen vor die Entscheidung, aber noch nicht ins Gericht.

Die „jetzt“ erfolgende Bekanntmachung des bisher unbekannten Gottes im christlichen Kerygma, der Hinweis auf sein Herrentum über die Schöpfung und auf das kommende Endgericht, baut das bisherige „philosophische“ Welt- und Daseinsverständnis des Menschen, so er diese Botschaft gläubig annimmt, völlig um und führt ihn zu einem neuen Selbstverständnis und zu einer „geschichtlichen“ Existenz. Denn die gehorsame Annahme dieses Kerygmas befreit den Menschen aus der bisherigen „Sympathie“ mit dem Kosmos, indem es die Welt ihres numinosen Charakters entkleidet, ihr Anfang und Ende zuspricht und dadurch dem Betrachter der Welt ein wahres Urteil über sie und seine eigene Stellung in ihr ermöglicht. Denn die Bekanntmachung des unbekannten Gottes als des Schöpfers und Richters der Welt schafft echte Distanz des Menschen sowohl Gott wie auch dem Kosmos gegenüber, was Voraussetzung für die Gewinnung eines wahren Selbstverständnisses ist. Im

christlichen Kerygma, das zwar an das desiderium naturale der Heiden anknüpfen konnte und kann, wird durch die Proklamation von ἀρχή und τέλος der Welt und durch die Aufforderung zur Umkehr das Selbstverständnis des Menschen entnaturalisiert und enthistorisiert; es wird ein „geschichtliches“. Denn nur, wer um Anfang und Ende weiß, versteht sich selbst in seiner Welt richtig. So wird durch das Kerygma der Areopagrede das konsequent kosmische Denken der stoischen Philosophie (und nicht bloß der stoischen) gebrochen, indem die Konstanz der Welt und das periodische Kontinuum der Zeit, die bisher so sicher zu sein schienen und gerade durch die Lehre vom apokatastischen, verjüngenden Weltenbrand so gesichert zu sein schienen, radikal in Frage gestellt werden. Das kosmische Schema des Weltverständnisses wird im christlichen Kerygma der Areopagrede durch ein geschichtliches überlagert und erschüttert, und zwar so sehr, daß die Heilserwartung des Menschen vom Kosmos weggelenkt und in der „Umkehr“ hingelenkt wird auf den in Schöpfung und Gericht handelnden Gott. Mit dem Hinweis auf das kommende Endgericht erscheint in der Rede ein apokalyptisches Thema. Doch ist dieses Thema nicht das eigentlich Neue an ihr, sondern ein Erbe der biblisch-jüdischen Tradition. Das spezifisch Christliche im Schlußkerygma der Rede ist der Hinweis auf jenen, durch den das Gericht erfolgen wird, und auf dessen Auferweckung von den Toten.

Gott läßt also „jetzt“ ein Endgericht über die ganze Welt verkündigen. Der Prediger sagt aber nichts über den Termin dieses Ereignisses. Diese Beobachtung ist sehr wichtig. Denn sie läßt erkennen, daß die Zeit des Kerygmas keine „Epoche“ im weltgeschichtlichen Sinn mehr ist, nicht mehr zu den χρόνοι gehört, die dem „jetzt“ vorausgingen. Die Zeit des Kerygmas ist, um es etwas pointiert zu formulieren, kein χρόνος mehr, sondern καιρός, dessen heilsgeschichtlicher Sinn die gläubige Hinwendung zum Schöpfergott und zu dem ist, den er als Richter der Welt senden wird. Die Welt, so wird verkündet, ist vom Ende bedroht, das der Schöpfer durch den von ihm bestellten Richter herbeiführen wird. Das Wissen darum qualifiziert das christliche Existenzverständnis, ermöglicht „eschatologische Existenz“.

So wird die Areopagrede durch ihren kerygmatischen „Rahmen“ zu einer biblisch-christlichen Rede, trotz des Prinzips der Anknüpfung. Wer in ihr Synkretismus oder akute Hellenisierung sieht, verkennt das eigentliche kerygmatische Ziel der Rede. Sie ist Anknüpfung: darum das hellenistisch-philosophische Element in ihr; sie ist Kerygma: darum das biblisch-christliche Element in ihr. Das Kerygma macht die Anknüpfung zwar nicht wieder illusorisch, baut aber das in der Anknüpfung vorausgesetzte Welt- und Daseinsverständnis der Hörer radikal um, indem es das konsequent „kosmische“ Schema der Welt-

erfassung durch das Schöpfungs- und Gerichtskerygma umklammert, dadurch aufbricht und so einer scharfen Korrektur unterwirft, was aber den Menschen frei macht zu einer wahrhaft „geschichtlichen“ Existenz, zu einem richtigen Urteil über die Welt und über ihre und die eigene Zukunft. Die formal-strukturelle Umklammerung (der „Rahmen“) des kosmisch-anthropologischen Mittelstücks der Rede will vom Redner gewiß mehr als nur formal-strukturell verstanden sein, was in der Auslegung der Areopagrede manchmal übersehen wird¹⁸; denn durch das anfängliche Schöpfungskerygma wird das Vorwissen und desiderium naturale der Heiden als ein unbewußtes Suchen des Schöpfergottes deklariert, der sich nicht unbezeugt gelassen hat; durch das abschließende Gerichtskerygma, das Gott „jetzt“ verkündigen läßt, werden die bis-

¹⁸ So besonders in der Charakteristik, die M. Dibelius der Areopagrede gegeben hat, wenn er sie als „eine hellenistische Rede mit christlichem Schluß“ bezeichnet (Aufsätze zur Apg, Göttingen 1951, 54). Dibelius erkennt den Sinn der Areopagrede völlig, wenn er weiterhin meint, „die Kirche“ habe mit ihr die Gelegenheit genutzt, „ihre Lehre der hellenistischen Bildungswelt einzugliedern. Sie vermied auf diese Weise das Eindringen barbarischer Mythologeme, aber sie gab den numinosen Ernst der Gottesverkündigung preis, die nicht Gottes Wesen erkennen, sondern sich im Glauben ihm unterwerfen will. Sie lieferte Gottesbeweise und konstatierte Eigenschaften Gottes, sie erschloß aus der Weltbetrachtung eine Gotteslehre, und sie drängte die Eschatologie, das Zentrum der urchristlichen Predigt, dorthin, wo sie in der Areopagrede ihren Platz hat: ans Ende“ (Aufsätze, S. 59). Weder wird die biblische Gotteslehre der hellenistischen Bildungswelt eingegliedert, vielmehr umgekehrt die heidnisch-philosophische Gotteslehre einer biblischen Korrektur unterworfen und so der numinose Ernst der biblischen Gottesverkündigung voll zur Geltung gebracht, noch ist die Eschatologie ein bloßes Anhängsel der Rede; denn es ist derselbe Gott, der die Welt und den Menschen erschaffen und ihre Ordnung bestimmt hat, der „jetzt“ ein kommendes Endgericht über die ganze Welt verkünden läßt. Im Gericht über die Welt handelt der Schöpfergott als „Herr über Himmel und Erde“. Das eschatologische Kerygma ist in der Areopagrede vom Schöpfungskerygma nicht zu trennen, sondern bildet eine Einheit mit ihm, die ihren Grund in der biblischen Verkündigung hat. Die Areopagrede ist ein kunstvolles Ganzes; ihre Zerlegung in „Motivgruppen“, wie es Dibelius tut, mag methodisch vorteilhaft sein, darf aber nicht dazu führen, gerade die Funktion des Anfangs- und Schlußkerygmas im ganzen der Rede zu übersehen, weil doch gerade dieses Rahmen-Kerygma die Rede als eine christliche qualifiziert, den einzelnen Motiven einen neuen (theologischen!) Sinn verleiht und so den „philosophischen“ Charakter der Rede auf ein Minimum reduziert. Wenn die Rede eine Bezeugung des Schöpfers in der Schöpfung anerkennt, so ist das nicht ein Zugeständnis an den philosophisch-hellenistischen Geschmack, sondern entspricht durchaus der biblischen Offenbarung (Psalmen!). Gott bezeugt sich in seiner Schöpfung; aber es ist für den gefallen Menschen ohne Offenbarung schwierig, die Welt als Bezeugung des ihr transzendenten Schöpfergottes zu erkennen. Man beachte im übrigen auch, daß die Rede nur solche Elemente der stoischen Philosophie aufnimmt, die biblisch überhaupt interpretierbar sind! Alle anderen läßt sie geflissentlich weg. Vgl. auch noch Anm. 19.

herigen „Zeiten der Unwissenheit“ als nunmehr vergangen erklärt, da „jetzt“ der „unbekannte Gott“ bekanntgemacht und auf ein drohend bevorstehendes Endgericht hingewiesen wird, dessen Termin nicht angesagt wird. Der „Rahmen“ der Rede ist nicht „bloßer“ Rahmen, von dem man bei ihrer Auslegung absehen dürfte; gerade er hilft dem Hörer dazu, das Mittelstück theologisch richtig zu verstehen. Der kerygmatische Rahmen hat interpretierende Funktion! Er verhindert ein Mißverständnis des Mittelstückes und des Prinzips der Anknüpfung.

So wird Gott in der Areopagrede als Schöpfer und Gerichtsherr der Welt proklamiert, und erst diese Proklamation ermöglicht vor dem Publikum, vor dem Paulus spricht; das eigentliche Christuskerygma. Denn von Christus kann man nur richtig reden, wenn man vom Schöpfergott richtig redet.¹⁹ Da es dieser Gott ist, durch den Jesus zum Richter der Welt bestellt ist, wird Jesus zu dem, der den Hörer der Predigt persönlich angeht. Er muß zu ihm Stellung nehmen.²⁰

¹⁹ Der erste Glaubensartikel enthält für die Welt wichtigstes Kerygma. Ihn zu vernachlässigen und die Eschatologie zum „Zentrum“ zu erklären, kann in der Theologie katastrophale Folgen haben; das gilt ebenso für die Tendenz, den zweiten Glaubensartikel zu verabsolutieren. Es sei in diesem Zusammenhang hingewiesen auf den wichtigen Aufsatz von G. Wingren, Das dreigliedrige Glaubensbekenntnis, in: Kerygma und Dogma 4 (1958), 61–72.

²⁰ Die Areopagrede ist keine typische Missionspredigt vor Heiden. Sie entspricht durchaus der konkreten und einmaligen Situation, in der Paulus sie hält: als eine Rede vor Philosophen in Athen. Vgl. auch Conzelmann, Die Rede des Pls auf dem Areopag, S. 30: „Diese Rede soll nicht überall wiederholt werden können. Nein, Lukas will schildern, wie damals der einmalige Paulus in einer einmaligen Auseinandersetzung in Athen mit den Philosophen fertig wurde.“

KLEINERE BEITRÄGE

Was ist alttestamentliche Theologie?

Zu neuen Theologien des Alten Testamentes

Noch vor 30 Jahren konnte der Basler Alttestamentler Walther Eichrodt in einem Referat auf dem Orientalistenkongreß in Bonn 1928 die Frage nach der Berechtigung der alttestamentlichen Theologie als Disziplin der atl Wissenschaft stellen.¹ Die wissenschaftlichen Arbeiten am AT in den ersten Dezennien unseres Jahrhunderts hatten nämlich dazu geführt, nur noch der Geschichte der israelitischen Religion im Rahmen der altorientalischen Religionen eine legitime Heimstätte in der atl Wissenschaft zuzuerkennen. Nicht als Theologe, der aus seinem Glauben denkt und Wissenschaft betreibt, trat damals weithin der Alttestamentler an die Erforschung der Religion Israels heran, sondern als Historiker, der mit kritischer Methode nur empirisch Entwicklung und Bestand der israelitischen Religion aufzunehmen und darzustellen versucht. Es bleibt das unbestreitbare Verdienst Eichrodts, mit dem genannten Referat in dieser grundsätzlichen Frage des AT einen Klimawechsel herbeigeführt und mit seiner 1933/35 erstmals in drei Bänden erschienenen Theologie des AT dem theologischen Anliegen und der theologischen Funktion des AT entscheidend zum Durchbruch verholfen zu haben. In der Folgezeit erschienen weitere Theologien des AT, die von Köhler und Procksch, die von dem katholischen Exegeten Heinisch. Sie ließ sich in ihrer Anlage und in ihrem Aufbau jedoch allzu sehr von einem der Dogmatik entlehnten System leiten, als daß sie der Eigenart und dem heilsgeschichtlichen Offenbarungsfortgang des atl Glaubensgutes genügend hätte Rechnung tragen und in der gewählten Darbietungsform Ausdruck verleihen können. Darüber hinaus ist eine Theologie des AT aus der Feder des katholischen Bibelgelehrten v. Imschoot in französischer Sprache soeben im Erscheinen begriffen; sie wird der Eigenart biblischen Denkens und der atl Glaubenswelt besser gerecht als Heinisch. TThZ 64 (1955) 187 und 67 (1958) 249 wurde über sie berichtet. Wie sehr aber die allenthalben erkennbare Hinwendung der theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Lebens zur Bibel die Neuorientierung an diesem ewigen Jungborn des Christentums und die Erneuerung aus ihm der heutigen Theologie das Gepräge gibt, leuchtet spontan ein, wenn man erfährt und bedenkt, daß vier neue Theologien des AT, die zum Teil in einem beachtlichen Umfang hier zur Würdigung anstehen, in den knappen beiden Jahren 1955 bis 1957 erschienen sind.

1) Eichrodt, Walther: Theologie des Alten Testaments. Teil I: Gott und Volk. 5. neub. Aufl. — Stuttgart-Göttingen: Klotz-Vandenhoeck & Ruprecht (1957). XI, 362 S. Lw. 17,20 DM; b. Subskr. 13,80 DM.

¹ Veröffentlicht unter dem Titel: Hat die atl Theologie noch selbständige Bedeutung in der atl Wissenschaft? Zeitschrift f. Wiss. 47 (1929) 83—91.

2) Jacob, Edmond: *Théologie de l'Ancien Testament*. — Neuchâtel-Paris: Delachaux & Niestlé (1955). 288 S. Lw. 1350 ffrs.

3) Von Rad, Gerhard: *Theologie des Alten Testaments*. Band I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. — München: Kaiser 1957. 472 S. Lw. 24,— DM.

4) Vriezen, Th. C.: *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. — Wageningen/Holland: Veenman & Zonen; Neukirchen, Kr. Moers: Buchh. des Erziehungsvereins (1956). XI, 343 S. brosch. 20,— DM; Lw. 23,50 DM.

Diese neuen Theologien des AT sollen nun nicht auf ihre allgemeinen Qualitäten hin besprochen und ihre Antworten auf die großen theologischen Fragen, ihr Für und Wider miteinander verglichen und untereinander bewertet werden, vielmehr soll vor allem ihre grundsätzliche Auffassung dessen, was atl Theologie überhaupt ist und wie sie folglich dargestellt werden muß, in den Vordergrund dieses Berichtes gerückt werden. Denn damit ist die Kreuzfrage und das Kardinalproblem angeschnitten, das die Bearbeiter der atl Theologie heute bedrängt, wie es im Vorwort der Theologie von v. Rad ausgesprochen wird: „Bemerkenswert . . . ist, daß bis heute noch keine Übereinstimmung darüber erzielt werden konnte, was denn nun der eigentliche Gegenstand einer solchen Theologie des AT sei“ (S. 7).

2) Der protestantische Alttestamentler der Universität Straßburg, Jacob, will mit seiner 1955 erschienenen Theologie ein Handbuch bieten. Nach einem kurzen prägnanten Überblick über die Geschichte dieser Disziplin fragt er nach ihrem Platz im Rahmen der atl Wissenschaft und weist ihr die Aufgabe zu, die Ergebnisse der einzelnen Teilwissenschaften aufzuarbeiten und sie mit dem dauernden Blick auf das Ganze des AT in einem von der Bibel selber aufgegebenen System zur gebührenden Geltung zu bringen. Dabei kann und darf die biblische Theologie nicht die anderen Disziplinen ersetzen und überflüssig machen wollen, ihr geht es vielmehr um das wesentliche Glaubenszeugnis des AT, das ihr die anderen Disziplinen vorbereitet darreichen. Das sieht Jacob gegeben in der Einzigartigkeit des Gottes der atl Offenbarung, in seiner Gegenwärtigkeit in dem von ihm erwählten Volke, in seinem Handeln am Volke, das sein Ziel im Endtriumph Gottes erreicht und von dorthier seine Bestimmung erfährt. Vor allem geht es J. darum, herauszuarbeiten, daß der Gott des AT ein lebendiger Gott ist — „der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nicht der Gott der Philosophen“, würde Pascal in seinem *Mémorial* sagen. Man kann es dem Verfasser bestätigen, daß er das nach Disposition und Durchführung seiner Theologie zweckdienlich erstrebt und erreicht. So kann dann folgerichtig der zweite Teil über die Tätigkeit dieses lebendigen Gottes handeln, über sein Wirken in Schöpfung und Geschichte, das in der endgültigen Aufrichtung des Gottes-Reiches zur Ruhe kommt. Man wird bei der Lektüre dieses Teiles mit einem gewissen Bedauern feststellen, daß die Bestimmung des Menschen, sein Angerufensein von Gott zum Befolgen der Gebote, sein ethisches Verhalten und seine Aufgabe des Kultes und Gotteslobes etwas zu sehr überschattet ist von der immer wieder neu und stark betonten Allwirksamkeit Gottes und daher

in der relativen Eigenbedeutung — es läßt sich in den gewählten Aufbau kaum besser einfügen — zu kurz kommt. Davon abgesehen, hat Jacob ein solides Buch geschaffen, das gut orientiert; er hat eine Unmenge biblischen Materials verarbeitet und in der planvollen Ausrichtung auf das übergeordnete Ziel zum Sprechen gebracht. Dabei sind seine theologischen Positionen maßvoll und konservativ, sie atmen gläubiges Durchdrungensein von der Offenbarung Gottes im AT.

4) Vriezens Werk ist eine Übersetzung der holländischen Originalausgabe, die erstmals 1949 mit dem Titel „Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament“ erschien. Der Umstand, daß in verhältnismäßig kurzer Zeit eine deutsche Übersetzung veranstaltet wurde und wenig später auch eine Übersetzung ins Englische erschienen ist, mag Anklang und Wertschätzung dartun, die diese atl Theologie gefunden hat und findet.

Der beherrschende Zentralgedanke ist für V. die Predigt des geoffenbarten Wortes Gottes. Daß die theologischen Aussagen des ganzen AT auf diesen einzigen Schwerpunkt konzentriert werden, wird man von der konfessionellen Bindung des Autors her verstehen und ihr zugute halten müssen und mit einigem Recht als ein vereinseitigtes Verständnis der atl Offenbarung hinstellen dürfen, die selbst Gottes Heilswerk nicht nur im Wort, sondern auch in der Tat enthüllt und kundtut. Aber dankbar ist der Ernst anzuerkennen, mit dem sich V. als christlicher Theologe für seine Aufgabe dem AT stellt und voll zu bejahen ist, daß er mit Nachdruck für die Theologie des AT sowohl ihrem Gegenstand wie ihrer Methode nach den Anspruch einer theologischen Wissenschaft erhebt und sich damit eindeutig und mutig von einer nur religionsgeschichtlichen Betrachtung der atl Aussagen absetzt, die den Leser letztlich in einem unverbindlichen Raum beläßt. Denn „die Theologie ist nach ihrer Methode und ihrer Sache eine ganz andere Form der Wissenschaft als die israelitische Religionsgeschichte. Nach ihrer Sache, weil sie nicht speziell die Religion Israels, sondern das Alte Testament zum Gegenstand der Untersuchung hat; nach ihrer Methode, weil sie die Predigt des Alten Testaments untersucht, sowohl für sich selbst, als auch in ihrer Relation zum Neuen Testament“ (S. 97). Gleichfalls zu bejahen und zu akzeptieren ist ein anderes Grundanliegen, daß es der Theologie des AT darum zu tun sein muß, die „organische offenbarungsgeschichtliche Einheit von Altem und Neuem Testament zu erkennen“ (S. 81), wenn auch die christologische Beziehung des AT und sein Zeugnis über Christus zu sehr in den Texten vorgefunden und in den Vordergrund der Behandlung gerückt wird. Man sollte statt dessen lieber von dem zielstrebigem, wenn auch schwierigen Weg sprechen, den die Offenbarung des AT in die Fülle der Zeit hinein, auf Christus nimmt. Jene Linien, die sich durch die Entwicklung der Offenbarungsreligion ziehen und auf ihn hin als die Erfüllung der Erwartungen zielen, ja den erfüllenden Messias notwendig verlangen, machen m. E. das „Christologische“ am AT aus. V. stellt also in den Kreuzpunkt seiner Darlegungen das Kerygma des AT, aber er weiß, daß das Glaubenszeugnis in der Geschichte, die Gott in und mit Israel veranstaltet, Formgebung empfängt, daß es sich also unab-

hängig von jeder hinzutretenden Interpretation in der Geschichte Israels vorfindet, in ihr verankert und in sie eingebettet ist, daß es nicht nur subjektiv vom Haglographen in den Geschichtsverlauf hineinverlegt und daher fast ausschließlich gedeutete Geschichte wird. Dabei ist V. sich bewußt, daß jenes Hineinwirken Gottes in den historischen Verlauf Israels nur bis zu einem gewissen Grad der menschlichen Erkenntnis zugänglich wird, daß es sich ihr weitgehend im göttlichen Geheimnis entzieht. Man braucht sich angesichts dieser Grundsatzdiskussion nicht zu wundern und es nicht als zu ausführlich im Rahmen einer Theologie des AT anzusehen, wenn V. sich im ersten Teil seines Werkes auf über 100 Seiten diesen wesentlichen Fragen widmet und die Heilsgeschichte als singuläre, objektiv von Gott in Szene gesetzte Geschichte eines bestimmten Volkes in einer abgegrenzten Zeit herausstellt und hervorhebt; man lese darüber seine instruktiven Ausführungen S. 10—37 und 94—101! Gilt es doch hierin ein Erbe zu liquidieren, das in den vergangenen Jahrzehnten für die Sonderstellung Israels in der altorientalischen Umwelt kaum mehr Verständnis aufbrachte, da die in verhältnismäßig kurzer Zeit entdeckten vielen untergegangenen Kulturen den Blick für das besondere Handeln Gottes in Israel verstellten und Israels Glauben in der religionsvergleichenden Forschung zu einer Spielart vorderorientalischer Religion mit gewisser Eigenprägung degradierten (wie es heute erneut in der sogenannten Uppsala-Schule, vor allem durch Widengren und Engnell geschieht).

Auf den 200 folgenden Seiten wird dann das theologische Material des AT in einem System, das sich von der Sache selbst her anbietet, in vier Kapiteln: Gott, der Mensch, der Verkehr zwischen Gott und Mensch, der Verkehr zwischen Mensch und Mensch (Ethik) vorgelegt. In dieses System fügen sich die theologisch relevanten Erkenntnisse des Offenbarungsglaubens vorteilhaft ein. Was bei Jacob vermißt wurde, die Behandlung der Aussagen über den Menschen in einer relativen Eigenständigkeit, in Polarität zu Gott, findet sich bei V. trefflich durchgeführt. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, im einzelnen über die Darbietung des Stoffes bei V. zu referieren. Sie ist insgesamt von einer tiefen Gläubigkeit ihres Autors getragen, der dazu ein hervorragender Fachmann ist; er verarbeitet seinen Stoff in geschickter Weise und trägt ihn mit reichen Belegen wichtiger, auch jüngster Literatur vor. Eine Reihe von Registern, der Literatur, der Sachen, der Bibelstellen und der Autoren erhöhen den Wert der atl Theologie von Vriezen und machen sie zu einem ausgezeichneten Arbeitsinstrument, ja sie regen sogar zur Meditation über die theologischen Gegebenheiten des AT an.

3) Wer das Werk von Vriezen mit der Theologie des AT von v. Rad vergleicht, mag auf den ersten Blick den Eindruck erhalten, daß sich beide Unternehmungen sowohl in der betont hervorgehobenen Herausstellung des Glaubenszeugnisses wie auch in einer dafür in etwa in den Hintergrund gerückten Behandlung und Bewertung der faktischen Geschichte Israels sehr ähnlich sind. Und doch ist das nur der erste Anschein, denn während es V. darum zu tun ist, das Kerygma des AT vom Boden der Geschichte Israels her aufleuchten zu lassen und er dafür im ersten Hauptteil die Begründung beibringt, gibt

v. R. im ersten Teil einen Abriß der Geschichte des Jahweglaubens, in dem sie nach der Konzeption der modernen Form- und Traditionsgeschichte der atl Überlieferungen, an der er selber neben Alt und Noth Anteil hat, auf ihre wirkliche Historizität untersucht und wenigstens für die Anfänge Israels auf ein Minimum beweisbarer historischer Ergebnisse reduziert wird. Dann ist man jedoch erstaunt, einen zweiten Hauptteil anzutreffen, der die Überschrift trägt: Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels. Woher kommt diese Doppelgleisigkeit, und was hat sie zu bedeuten? Die Theologie des AT hat nach der Auffassung von v. R. nicht die Aufgabe, eine Religionsgeschichte Israels aus den Schriften zu erheben, nicht „die geistig-religiöse Welt Israels und seine seelische Verfassung, auch nicht seine Glaubenswelt . . ., sondern nur das, was Israel selbst von Jahwe direkt ausgesagt hat“ (S. 112). Es geht ihr darum, „das Verhältnis Jahwes zu Israel und zur Welt nur in einer Hinsicht darzustellen, nämlich als ein fortgesetztes göttliches Wirken in der Geschichte“ (S. 112). Nun ist aber das, was v. R. in dieser Aufgabe der Theologie als Geschichte bezeichnet, keineswegs der objektive Verlauf des historischen Geschehens in Israel, sondern es ist ein im Glauben von Israel entworfenes und gedeutetes Bild der Heilsgeschichte, das „demzufolge bekenntnismäßigen Charakter hat . . . Mit dem Vorhandensein dieser beiden Bilder von der Geschichte Israels . . . müssen wir uns also fürs nächste abfinden . . . Die historische Forschung sucht ein kritisch gesichertes Minimum, das kerygmatische Bild tendiert nach einem theologischen Maximum“ (S. 113f).

Dieses Auseinanderfallen und Auseinanderklaffen der beiden Aspekte der Geschichte Israels gehöre zu den schwersten Belastungen heutiger Bibelwissenschaft. Nach einer eigenen Gesetzmäßigkeit hätte Israel die jeweilige historische Wirklichkeit, die jenseits der überkommenen Berichte liege und für uns meist unerreichbar sei, an sich gezogen, gerafft, umgesetzt und vom Glauben her zur Glaubenstatsache in seinem Verhältnis zu Jahwe gedeutet. Nur diese Geschichtsdeutungen und Glaubenszeugnisse über das Historische, die in ihrem historischen Nacheinander ihren Niederschlag im AT gefunden hätten, könnten folglich Gegenstand einer atl Theologie sein. Daher sei auch jeder Versuch einer Systematisierung der religiösen Anschauungen des AT dazu verurteilt, eine fiktive Abstraktion zu werden, denn in Israel herrsche der „absolute theologische Vorrang des Ereignisses vor dem Logos“ (S. 121). Als vereinheitlichende Tendenz und als Einheitsprinzip stehe jedoch bei aller Verschiedenheit der Überlieferungen des Hexateuch, des deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerkes die Idee von Israel als auserwähltes Gottesvolk, auf die die entscheidenden Begebenheiten der Geschichte Israels wie seine partikulären Überlieferungen ausgerichtet seien; diese Idee selber hinwiederum sei Gegenstand des Glaubens. In der Reflexion Israels über sich selbst habe jede Generation als Verwirklichung der Idee Israel zu sich selber gefunden und die gleichbleibende Aufgabe erkannt, jenes ideale Israel zu ihrer Zeit zu vergegenwärtigen. Keiner Generation sei ein fertiges Glaubensgebäude geschenkt, sie alle ständen in der lebendigen Tradition, die von ihren Vorfahren unabgeschlossen hinterlassene theologische Deutung der eigenen Geschichte weiterzuführen, um Israel, d. h. sich selbst vor Gott und von ihm her zu verstehen. Daher sei „die theologische Gedankenwelt

Israels nicht von seiner Geschichtswelt zu lösen“ (S. 126), und es sei falsch, die Glaubenszeugnisse Israels nach abendländischem Denkverfahren in Zusammenhängen darzustellen; vielmehr sei *Nacherzählung* die „legitimste Form des theologischen Redens vom Alten Testament“ (S. 126).

Auf den Seiten 135–457 legt v. R. dann die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels in dieser nacherzählenden Form vor. Wenn er dabei auch seiner Grundauffassung getreu dem Lauf der Geschichte folgt, so kann er doch auf ein Minimum an Systematisierung nicht verzichten. Denn zumindest stellt er die theologisch relevanten Personen und Ereignisse in einen bestimmten Zusammenhang, wie z. B. am Abschnitt „Die Gesalbten Israels“ (S. 304–351) zu sehen ist. Dort werden nämlich die Charismatiker des Richterbuches, des deuteronomistischen und chronistischen Geschichtswerkes mit dem Gesalbten der Königspsalmen unter einem Gesamtaspekt behandelt. Schließlich wird in einem letzten Abschnitt die Antwort Israels dargestellt, die sich zum großen Teil im Psalter niedergeschlagen hat, zu dem aber auch weiterhin die Weisheitsliteratur herangezogen wird.

Dies Corpus der Theologie bringt die Ernte einer überaus fruchtbaren langjährigen Beschäftigung mit dem AT ein, es ist voll von überraschenden und zum Teil bestechenden Einzelerkenntnissen, von geglückten Exegesen, von tiefgreifenden theologischen Beobachtungen, von neuen Einsichten, um die man den Verfasser beneiden möchte. Sie legen beredetes Zeugnis davon ab, wie tief v. R. in die Welt und den Glauben des AT eingedrungen ist, wie er mit einem feinen theologischen Spürsinn vielerorts der Offenbarung in ihrer geschichtlichen Verwurzelung zum Aufleuchten verhilft.

Um so mehr ist zu bedauern, daß diese dankbar angenommenen Einsichten mit der recht fragwürdigen Hypothek der oben ausgeführten Grundkonzeption des Verständnisses atl Geschichte und Theologie belastet werden. M. E. ist jene Doppelgleisigkeit* des wirklichen historischen Geschehens und der im Glauben gedeuteten Geschichte abzulehnen. Vielmehr besteht eine innere Einheit zwischen faktischer und geglaubter, d. h. im Glauben gedeuteter Geschichte. In Wirklichkeit handelt es sich nämlich um eine von Gott in besonderer Weise gelenkte Geschichte, die er zum Heil der Menschen veranstaltet. Daher ist das Glaubenszeugnis des AT nicht das Produkt einer singulären und erstaunlich kontinuierlichen Geschichtsdeutung in Israel, sondern es beruht auf der besonderen, vom Charisma der Inspiration geschenkten Fähigkeit, bis zur göttlichen Tiefe in diesem Geschichtsverlauf vorzustößen, seine Hintergründigkeit vom Heilsplan Gottes her aufzuschließen und verpflichtend an die Menschen heranzutragen. Andernfalls handelt es sich um eine geistreiche theologische Spielerei, die im Grunde genommen für den Christen belanglos bleibt. Ist der Geschichtsverlauf Israels uns auch nicht nach der Art und in den Kategorien geschildert, die wir heute mit Recht von einer kritischen Geschichtsschreibung verlangen, so ist es doch immerfort das Bestreben der Hagiographen, zum wirklich Ereigneten vorzudringen, es

* Gegen diese Doppelgleisigkeit nimmt F. Hesse, *Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe*, Kerygma und Dogma 4 (1958) 1–19 Stellung. Er betont, Geschichte Israels und Heilsgeschichte stehen ineinander, daher ist sie dort aufzuspüren.

dann aber im Lichte der darin offenbar werdenden Gottesabsicht zu verstehen, d. h. seine vielseitigen empirischen Aspekte auf den göttlichen Logos in seiner inneren Mitte zu beziehen und so eine menschliches Begreifen übersteigende Deutung der Geschichte vorzulegen, die aber mit dem Geschehnis zutiefst verknüpft bleibt. Folglich genügt nicht allein die subjektiv deutende Kraft, wobei sich das Geschehen nach dialektischer Auffassung allzu weit dem erkennenden Verstand entzieht und höchstens noch den Anstoß zur Deutung gibt, sondern das von Gott herbeigeführte Ereignis, das das Offenbarungsverständnis begründet und fordert, bleibt die maßgebende Größe. Denn woher anders bezieht Israel die auch von v. R. mit Erstaunen herausgestellte anhaltende Kraft, seine Geschichte von jener gleichbleibenden Grundtendenz her zu interpretieren? Wie anders will man jene in der langen Geschichte Israels kontinuierlich nachweisbare Einheitstendenz, die Idee Israels als des Volkes Gottes erklären, wenn nicht dadurch, daß auf dem Untergrund der göttlich gelenkten Geschichte Israels das auserwählte Volk als Partner Gottes und als Akteur im einlinig-zielstrebig geführten Verlauf der Heilsgeschichte dauernd lebendig bleibt? Rein empirisch läßt sich jene Einheitstendenz im langen Verlauf der israelitischen Geschichte bei ihrer Vielschichtigkeit und in ihren Wandlungen doch wohl kaum erfassen und verstehen.

So gesehen war das Exil keine „heilsgeschichtslose Zeit“ (S. 132), denn nicht die geleistete oder nicht geleistete Deutung der Geschichte macht wesentlich die Heilsgeschichte aus; vielmehr war das Exil notwendig, um das überkommene Glaubensgut auf eine neue Höhenstufe im Offenbarungsfortgang umzusetzen. Eine objektive Schau der Geschichte Israels und der Glaubenszeugnisse als von Gott in den Geschichtsverlauf hineingegebene Offenbarungen ermöglicht und erlaubt auch, die Prophetie in dies Verständnis einzubeziehen und ihr theologisches Kerygma mit dem Glaubenszeugnis der Geschichte zu verbinden. Denn das Wirken der Propheten ist organisch in den Verlauf der Heilsgeschichte verflochten, nehmen sie doch oft zur gegenwärtigen politischen Lage Stellung. Dabei beurteilen und bewerten sie aber das Verhalten Israels und seiner Umwelt von der überzeitlichen Warte und Norm Gottes und drohen dem Abfall unbarmherzig Gericht und Untergang an; dem hl. Rest dagegen verheißen sie eine neue Zukunft, in der der gottgelenkte Geschichtsverlauf ans Ziel gelangt und von wo sich letztlich sein verborgener Sinn enthüllt. Die so verstandene Linie der heilsgeschichtlichen Entwicklung des AT mag zwar mit ihren „Sprüngen“ jeder menschlichen Berechnung spotten, aber sie weist nicht einen solch radikalen Bruch auf, daß sie die Propheten „grundsätzlich außerhalb der Heilsgeschichte stellt, wie sie von Israel bisher verstanden wurde“ (S. 134). Wenn auch gebrochen, so führt die Geschichte Israels doch den einen und gleichen Heilsplan Gottes dem Ziele zu.

Abschließend sei gesagt, daß auch hier Register den Gebrauch des reichhaltigen Werkes erleichtern; und wer es kritisch zu lesen versteht, wird in den verschiedensten Fragen, die das AT in exegetischer und theologischer Hinsicht stellt, trefflichen Aufschluß erhalten und reichen Gewinn aus ihm ziehen.

1) Darin herrscht heute wohl Übereinstimmung, daß weder ein bibelfremdes, anderswoher entlehntes System geeignet ist, die theologischen Aussagen des AT sachgerecht aufzunehmen und zur Geltung kommen zu lassen, noch auch, daß

eine Theologie des AT die Geschichte des Volkes Israel einfach übergehen kann. Auf der anderen Seite ist es jedoch trotz der gänzlich abweichenden Grundeinstellung von v. Rad angezeigt und notwendig, ein von den Aussagen der Hl. Schrift selber auferlegtes, innerbiblisches System zu wählen, um Glaubenssätze und theologische Einsichten des AT mit den Akzenten, die die Bibel ihnen selber gibt, gebührend zu Gehör zu bringen. Diesen beiden Wesensforderungen folgt die dreibändige Theologie des AT von Eichrodt, deren 1. Band nunmehr in 5. Auflage erscheinen konnte.

Zu Recht hat E. als Zentralbegriff die Bundesidee gewählt und in allen fünf Auflagen seines Werkes unbeirrt und unentwegt an ihr festgehalten. Er selbst bezeichnet diese zentrale Mitte als eine „Lebensbewegung“ (S. VII), die nach allen Seiten seiner Theologie hin ausstrahlt und auf die er sich in den verschiedensten Einzelfragen zurückbezieht.

Geht es der Theologie des AT wesentlich darum, ein Gesamtbild der atl Glaubenswelt zu vermitteln, dann muß sie in ihren Aufbau auch den geschichtlichen Werdegang der Religion Israels und deren Bindungen an die Religionen seiner altorientalischen Umwelt einbeziehen, jedoch nicht so wie der Religionswissenschaftler, der — ohne im Glauben beteiligt zu sein — rein statistisch die materialen Gegebenheiten der verschiedenen Religionen aufnimmt und vergleicht, sondern diese Religionen sind am Jahweglauben zu normen und von ihm her zu bewerten. Des weiteren hat der Theologe des AT vorwärts zu schauen nach dem NT, denn erst in Christus erreicht das Unabgeschlossene und Unfertige des AT seine Vollendung, erst in ihm kommt die dynamisch auf Erfüllung hin fortschreitende Lebensbewegung des AT zur Ruhe. Eine Betrachtung, die das ausläßt, geht am Wesen des AT vorbei. Methodisch heißt es also, auf der Grundlage der historischen Entwicklung der Religion Israels die Glaubenswelt des AT in ein System zu stellen, wobei dies nach Aufbau und Durchführung aus den beiden Polen des einen Offenbarungsgeschehens, gleicherweise aus den Ereignissen der von Gott geleiteten Geschichte und der in ihr liegenden Deutung, die der Verfasser der Hl. Schrift aus der Inspiration heraus diesen Ereignissen im Heilswerk Gottes abgewinnt, zu erarbeiten ist.

E. geht der in ihrer Art einzigen atl Glaubenswelt in drei Hauptkreisen nach: Gott und Volk, Gott und Welt, Gott und Mensch. Auf die Beziehung und Nähe dieses Grundverständnisses zur Konzeption von Vriezen sei eigens hingewiesen. So wird erreicht, daß in der Theologie des AT nicht nur deskriptiv das Phänomen der Religion Israels dargestellt, sondern daß weiter bis zum inneren Wesenskern der atl Glaubenswelt fortgeschritten und sie nach zentralen Inhalten erhoben und verstanden wird.

Im vorliegenden 1. Band der Neuauflage wird also das gesamte Material um den Zentralbegriff des Bundes geordnet: neben Wesen und Satzungen des Bundes wird über die beiden Bundespartner Gott und Volk, über die Organe und das Ziel des Bundes gehandelt. Aufbau und Durchführung der 1. Auflage wurden beibehalten, aber allenthalben ist die verbessernde Hand E.s am Werk. Nicht nur in Literaturnachträgen, vor allem in Fragestellungen, die heute anders gesehen werden, hat E. seine Theologie überarbeitet oder teilweise neu

formuliert; auch präsentiert sie sich in einem angenehm aufgelockerten Druckbild.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, im einzelnen die Ausführungen von E. zu referieren. Ausdrücklich soll vermerkt werden, daß das Werk ob der Fülle von Erkenntnissen und ob der glaubensmäßig verankerten Auslegung der Heiligen Schrift eine wahre Fundgrube für das Verständnis des AT ist. In den verschiedensten Fragen erhält man fachmännischen Aufschluß und solide Belehrung. Es ist gewiß ein erfreuliches Zeichen für das Interesse an der Bibel in unserer Zeit, daß E.s bewährte Theologie in 5. Auflage erscheinen kann. Man möchte nur wünschen, daß bald auch der 2. und 3. neubearbeitete Band dieses gelungenen Wurfes einer Theologie des AT erscheinen und daß sie weiterhin recht vielen Lesern die überzeitliche Aktualität der oft schwer verständlichen theologischen Aussagen des AT in ihrer unvergänglichen Frische und Lebensnähe aufschließt und sie beglückt mit tieferem Verständnis der Hl. Schrift des AT entläßt.

Was also ist atl Theologie? Es ist die Vermittlung der Glaubenswelt des AT in einem System, das die Bibel selbst darbietet, in dem die Akzente so gesetzt werden, die abgestufte Wichtigkeit der Lehren in ihrem organischen Kosmos so hervorgehoben wird, wie die Hl. Schrift selbst es verlangt. Die Theologie des AT hat dafür das innerbiblische Wachstum der Glaubenserkenntnis einzuarbeiten, den Jahweglauben laufend gegen die Religionen der Umwelt Israels abzusetzen, den immer neu auftretenden Zug jener dynamischen Lebensbewegung zur Erfüllung im NT offenzulegen. So ist sie der krönende Abschluß der atl Wissenschaft, denn sie verhütet, daß die Exegese sich in Einzelheiten verliert und diese absolut setzt, sie bringt vielmehr deren Ergebnisse in jene große Gesamtschau ein und läßt sie dort recht zu Wort kommen.

H. Groß

Der Wille des Cusanus in seiner Stiftungsurkunde vom 3. Dezember 1458

Am 3. Dezember dieses Jahres kehrt zum fünfhundertsten Male der Tag wieder, an dem ein großer Deutscher und Abendländer den Sinn und Zweck einer Hochtat durch eine Urkunde in einzigartiger Weise kundgetan hat¹. „Gegeben zu Rom in unserer Residentz mit anhängendem Siegel am 3. Tage des Monats Dezember im Jahre des Herrn 1458.“ Das Zeugnis des Kardinals Nikolaus Krebs von Kues, des „Cusanus“, glüht von verhaltener Liebe und

¹ Die Stiftungsurkunde befindet sich in doppelter Ausfertigung in der Bibliothek des St.-Nikolaus-Hospitals zu Kues. In der Rheinischen Archivübersicht von Dr. Joh. Krudewig ist sie S. 257 unter Nr. 46 angeführt. Der Hospitalrektor Matth. Martini hat die 1. Übersetzung in seiner Schrift „Das St.-Nikolaus-Hospital und sein Stifter“ vom Jahre 1841 dargeboten. In den Jahren 1903—1905 hat Prof. Dr. Jak. Marx das Hospitalarchiv geordnet und inventarisiert. In seiner für die Zukunft stets grundlegenden Schrift „Geschichte des Armen-Hospitals zum heiligen Nikolaus zu Cues“ (Trier 1907) ist neben dem Originaltext auch die bis heute maßgebliche deutsche Übersetzung enthalten.

mächtiger Geistigkeit. Er eröffnet seine Willenskundgebung mit hoheitlichem Heils- und Segensgruß an alle „gegenwärtigen und zukünftigen Christgläubigen“. Dann legt er seinen innersten Beweggrund bloß, indem er auf die Paulustexte 2 Kor 9, 6 und Gal 6, 8 hindeutet, wo der Apostel von der Aussaat im Diesseits und der Ernte im Jenseits spricht. Das Urmotiv des großen Moselfranken ist die „Benedictio“, das Gotteslob durch Segenstat. Das Hospital, das er „am Moselufer in Kues, gegenüber der ehrwürdigen Michaelskirche“ gründen will, ist ein Werk der Magnanimität und der Magnifizenz, das als Saat im Geiste auch eine Ernte im Geiste garantiert. Er nennt es ein „opus piaie hospitalitatis“. Pietät und Gastfreundschaft bietet er seiner Heimat dar durch eine Heimstätte für alte, abgearbeitete und hilfsbedürftige Männer, die er „cristi pauperes“, Arme Christi nennt, damit anspielend auf die 1. Seligpreisung, die das übernatürliche Reichsbürgerrecht dem geistiggesinnten Verarmten ebenso wie dem edelgesinnten Reichen, der seine zeitlichen Güter zur Verfügung der Entblößten darbietet, in Aussicht stellt.

Als erstes Bauziel bezeichnet er die „nova Capella“, die Königszelle im Wabenstock des Hospitals. An sie soll sich der Kreuzgang mit den anliegenden Kleinzellen der Pfründner auf ebener Erde und dem Oberstock anschließen. Als der Stifter im Jahre 1452 nach Abschluß seiner epochalen Delegationsreise durch den nördlichen Teil des Sacrum Imperium in Kues zur Ruhe kam, war die Verwirklichung des jahrelang in der Vorschau des Herzens entworfenen Planes die köstliche Form seiner Muße. Während die Mauern emporstiegen, ritt er gen Brixen, dem Sitz seines neuen fürstbischöflichen Amtes. Die Boten kamen und gingen mit Fragen und Anweisungen, bis ihm gemeldet wurde, daß man auf seine Heimfahrt und die feierliche Einweihung des schönen Heimes sehnlichst warte. Er hat das Haus seines Herzens nie mehr gesehen, es blieb ihm am Ende seines rastlosen Schaffens als Kurienkardinal in Rom auf der Fahrt zur Hafenstadt Ancona in Todi, der Bischofsstadt in Umbrien, nur noch die geniale Möglichkeit, im Testament die Heimkehr seines jetzt noch im Fieber zuckenden, bald aber im Tode erstarrten Herzens zu verfügen.

Der Rektor des Hospitals

In 15 Verordnungen gibt der Kardinal seinen Willen für die Einrichtung und Führung des Hospitals kund. Elfmal wiederholt er: „Volumus et ordinamus“, „wir haben den Willen und deshalb verordnen wir“. Er weiß um die Bedeutung der Institution und zögert nicht, klare Forderungen zu stellen, denn es geht ihm um das „in perpetuum“, um das „Immerdar“. Im § 3 hat er die Formel der Verordnung durchbrochen und spricht von der herzlichen Sehnsucht heimzukehren und die Weihe persönlich zu vollziehen. Es ist gleichsam der Herzensparagraph, in dem er sich das regimen Hospitalis auf Lebenszeit selbst reserviert. Dreimal kehrt die Formel der Rechtsprägung „regimen hospitalis“ wieder und er wendet sie in gleicher Weise auf sich und die Nachfolger an, um die gleiche, über die Zeiten hinweg verlängerte Verwaltungsvollmacht zu statuieren. In § 2 und § 4 wird der Vollmachtsinhaber als der „unus Rector hospitalis“ nominiert. Dieser eine Rektor ist der fortlebende Ur-Rektor selbst. Er ist zur beständigen Residenz verpflichtet, er soll ein „vir bonus“, ein echter Mann mit Umsicht, zielstrebigem Tapferkeit und gutem Herzen sein. Die Bestätigung

seiner Eignung soll sich aus seiner bisherigen „lobenswerten Lebensführung“, da er nicht weniger als 40 Jahre alt sein darf, erweisen. Durch die Visitatoren und Schöffen soll er mit dem Amt der Verwaltung betraut werden (*praeficiatur*) und kann ohne kanonischen Prozeß von der Anstellungsinstanz auch wieder abgesetzt werden, jedoch nicht ohne „ernstlichen Grund“.

Das Haus der Gastfreundschaft

Nikolaus von Kues hat sich mit der Hospitalgründung in die Reihe der hochherzigen Stifter seiner Zeit eingegliedert. Die Privatinitiative einzelner begeisterter Besitzer hat damals die Aufgaben der Armen- und Wohlfahrts-pflege erfüllt. Die Ausübung der Werke der Barmherzigkeit stand in hohen Ehren. Wir hätten aber ein unzureichendes Bild vom Cusanischen Stiftswerke, wollten wir es in seiner Ganzheit in die Kategorie dieser Wohltätigkeits-anstalten einreihen. Beim Cusanischen Denken und Handeln herrscht stets das explikatorische wie implikatorische Prinzip, das will sagen, er dachte und handelte ebenso aus dem Reichtum des Vielgestaltigen wie aus der Kraft zusammenfassender Einheit. Deshalb ergänzte er das auf das Leibliche gerichtete Erbarmen durch die Glut einer hohen Geistigkeit und des pneumatischen Charismas. Wenn er die Durstigen trinkt, bietet er ihnen zugleich den Trunk der geistlichen Gnadengabe, befriedigt er den Hunger des Leibes, dann sättigt er die Unwissenheit des Geistes mit dem himmlischen Brote, schafft er Raum für Obdachlose, dann weitete er auch die Herberge der Seele mit der Spende des guten Rates.

Das Heim der Alten sollte eine sichtbar-konkrete Repräsentation seiner ganzen Weltanschauung sein: die Veranschaulichung seiner Universalidee von der alles umspannenden Konkordanz. Wenn im 15. Jahrhundert die drei Gesellschaftsstände schier unheilbar auseinanderklafften, dann offenbarte sich darin ein Mangel an konkordierender Einheitskraft, ein Mangel leiblich-seelischer Disziplin in Geist und Glauben. Der Glaubensdefekt gebiert Neid, Mißtrauen, Mißverstehen und Liebesschwund. In jungen Jahren schon stellte er das Grundaxiom seines Denkens mit den lapidaren Worten auf: „Es ist offenbar, daß alles Sein und Leben nur in der Konkordanz Bestand hat“ (*Conc. cath. I 1*). Die Welt ist Vielfalt, weil sie Endlichkeit ist, aber Einheit kann sie nur verkörpern durch Hinordnung zu dem Einen, weshalb sie Universum genannt wird. Menschsein heißt zur Konkordanz der leiblich-seelisch-geistigen und charismatischen Kräfte kommen. Alles muß einmünden in die Quelle, aus der alles hervorgegangen ist.

Das Mahnmal der Konkordanz, um die der Kardinal im öffentlichen kirchenpolitischen Wirken und in seiner Welt- und Weisheitslehre rang, sollte seine Stiftung in der Heimat sein. 21 bürgerliche, handarbeitende Männer kommen durch die Ordnungsgewalt der 6 Nobiles in die geistig-geistliche Welt, die durch 6 Priester gewährleistet wird. Die im Hospital deponierte einzigartige Privatbibliothek des Kardinals ist Arbeits- und Ausstrahlungsbereich der Geistlichen, die alles Geistige hinübertragen in die Transzendenz des Opus Dei im liturgischen Chorgebet und heiligen Opfer. Durch das Gelöbnis der Keuschheit, des Gehorsams und der Glaubenstreue in die Hand des Rektors kommt die Einheitskraft in Enthaltbarkeit, Subordination und Bekenntnis zur Verwirklichung

im einzelnen. Daß der einzelne in letzter Verantwortung unmittelbar vor Gott steht und als solcher respektiert wird, erhält sein äußeres Gepräge durch die Einzelzelle des Pfründners, der in der Einsamkeit vor Gott zu sich selber kommt. Heilig ist die Zahl 33, die Zahl der Lebensjahre Christi, und ihre Aufschlüsselung in $21 + 6 + 6$, die zur sinnbildlichen Konkordanz aus der 1, 3 und 7 komponiert werden. Der Kapellenraum mit Kreuzgang spricht im Grundriß durch die Symbolik zahlreicher gleichseitiger Dreiecke, im Bilde der einen Säule im Quadrat (*Deus est coincidentia oppositorum*), im tiefsinnigen Figurenspiel der Gewölberippen. Die Parallele zu diesen Gleichnissen ist die Konkordanz der Gemeinschaft, verkörpert in der dreifachen Ständevertretung, die in der Einheit des einen Rektors zur Koinzidenz gelangt. Handarbeit und Ordnungskraft münden ein in die Hochglut des Geistes und der Anbetung.

Die Pfründner

Für die Aufnahme in die Pfründnergemeinschaft des Hospitals kommen alte, abgearbeitete Männer aus der Diözese Trier und mit Vorzug solche aus der Umgebung von Bernkastel in Frage. Der Stifter nennt sie *Arme Christi*, auch „*miserabiles*“ = Hilfsbedürftige. Da sie ein gelübdeähnliches Versprechen ablegen, werden sie „Brüder“ genannt. Im Volksmunde galt das Hospital denn auch als Kloster. Der Kardinal umgrenzt den Kreis der Aufnahmebedürftigen, indem er die unüberschreitbare Zahl 33 und klar umrissene Bedingungen festlegt. Sie müssen männlichen Geschlechtes sein und sich eines guten Rufes und ehrbaren Berufsstandes erfreuen, dazu einen guten Lebenswandel und Namen aufzuweisen haben. Ferner dürfen sie nicht gebunden sein durch ein Eheband oder irgendeine Dienstbarkeit, d. h. es handelt sich um Ledige und Witwer. Der Stifter übersieht aber auch nicht den Ausnahmefall, daß ein Verheirateter frei ist durch den Eintritt der Frau in ein Kloster oder durch klare Verhältnisse hinsichtlich der Versorgung und Einwilligung der Frau. Die untere Altersgrenze für die Pfründner ist auf 50 Jahre gesetzt. Der Kardinal spricht von fünfzigjährigen Greisen und darüber. Danach begann im 15. Jahrhundert nach allgemeiner Auffassung mit 50 Jahren das Ruhestandsalter, das heute dem Alter von 60 bis 65 Jahren entspricht. Offenbar wollte der Kardinal sein Hospital nicht zu einer Pflegeanstalt für absterbende Greise machen. Das geht auch aus den näheren Bestimmungen hervor, die er im § 8 über die Lebensweise der Hausinsassen aufstellte. Im allgemeinen rät er zur Anpassung an die Lebensweise der Moselheimat, im einzelnen weist er auf die Tagesordnung und Gewohnheiten der Laienbrüder der von ihm hochgeschätzten Windesheimer Kongregation hin. In Nachahmung dieser Klostersgemeinschaft empfiehlt er die schlichte, graue Kleidung, befiehlt er den Geistlichen das gemeinschaftliche Chorgebet und den Laien die lockere Teilnahme an demselben, schrieb er für den Mittwoch Abstinenz und für den Freitag Fasten vor. Der Formulierung der §§ 8 bis 12 ist eine gewisse Elastizität eigen, weil er weiß, daß eine auf unbegrenzte Dauer ausgerichtete Stiftung sich den wechselnden Zeitverhältnissen und kirchlichen Akkommodationen anschließen müsse. Der treukirchliche Charakter der Lebensweise des Hospitals kann leicht kontrolliert werden. Alles in allem setzt der Stifter eine qualifizierte Gemeinschaft voraus, die mit dem Hochstand der adligen und geistlichen Mitbewohner koinzidieren kann. Sie

müssen der Hausordnung, die die Einsamkeit des Alleinseins ebenso wie die Gemeinschaft bestimmt, in anerzogener Gewohnheit und innerer Haltung gewachsen sein.

Die Schöffen

Der Sitzungsbericht des Professors Dr. Kl. Mörsdorf vor der Bayrischen Akademie der Wissenschaften in München am 7. März 1958 über die Skabini-Frage des St.-Nikolaus-Hospitals in Kues wird für die Beurteilung der Schöffenaufsicht in Zukunft maßgeblich bleiben. Die Skabini sind Männer der Kirche, die durch ihre kirchliche Gesinnung und ihren Persönlichkeitswert geeignet sind, einen kirchlichen Auftrag im strengen Sinne wie bei den Sendschöffen oder in lockerer Weise wie bei den Filialschöffen zu übernehmen. Der Auftrag bezog sich auf das kirchliche Vermögen hinsichtlich der Erhaltung und Vermehrung und auf das Gepräge des Gemeindeantlitzes im Gotteshause und bei kirchlichen Veranstaltungen (Prozessionen, Wallfahrten usw.). Der Vater und viele Anverwandte des Kardinals waren solche Kirchenmänner. Der Stifter wendet sich im § 15 an die Bernkasteler und Kueser Kirchenschöffen, „den gegenwärtigen und zukünftigen“, mit der Bitte um Übernahme einer „superintendentia“, einer Aufsicht über den Vermögensbestand und die Einhaltung der von ihm aufgestellten Vorschriften. Diese Schöffen sollen „viri discreti et honesti“ sein, die ebenso hervorragen durch umsichtige Klugheit wie auch durch Standfestigkeit. Der große Rechtslehrer Stier-Somlo hat schon in den zwanziger Jahren nachgewiesen, daß die Stadträte in keinem Falle Nachfolger jener Schöffen sein können. Mit tieferer Begründung käme ein Gremium von Kirchenvorstehern in Frage. Bei der Aufsicht über das Stift muß alles auf dem Stifterwillen aufgebaut sein und das heißt: haushalten und die Tradition bewahren. Die Unabhängigkeit, Charakterfestigkeit und die Fähigkeit des Überblicks sind die maßgeblichen Scabinitugenden. Man könnte sich den geeigneten Nachwuchs der Schöffen in einer Familiengruppe mit Scabinigeist und Tradition am ehesten sichergestellt vorstellen.

Die Superintendenz ist eine Form der kirchlichen Aufsicht über den wirtschaftlichen Betrieb des Hospitals. Die eindeutige Leitungsinstanz des Hauses soll in ihrer Tätigkeit überwacht werden. Der § 15 enthält die Beschwörung der Schöffen, um der Liebe Christi willen („rogamus scabinos in visceribus Jhesu cristi“), daß sie mit aller Sorgfalt über die Verwaltung wachen, da es sich ja „gewissermaßen um ihre Sache“ handle. Je nach der Zeitlage und der Persönlichkeit des Rektors mag man diese Überwachung bis zur Schärfe des „Aufpassens“ anwachsen oder aber bis zur Wärme anerkennender Beobachtung beseeelen lassen. Der Etat ist zu beschließen, die Jahresrechnung abzuschließen, die Haustradition zu bewahren und die Auswahl und evtl. Entlassung der Pfründner mit dem Rektor zu beraten. Der Stil der Lebenshaltung, die Würde des Hausantlitzes und der im Innern waltende Geist liegt in ihrem Interessensbereich. Alles das soll geschehen „absque gravamine Hospitalis“, ohne Belästigung des Hospitals im Regimen und Lebensrhythmus.

Zum Schluß seien die Visitatoren, die der Stifter als die eigentliche Rechtsinstitution der Aufsicht aufstellte, wenigstens erwähnt. Durch die Säkularisierung im Jahre 1802 wurden die Klöster, deren Prioren das Amt der Visitation innehatten, aufgehoben. Es waren die Vorsteher der Karthäuser auf dem

Beatusberge und der regulierten Chorherren auf der Rheininsel bei Koblenz, welche durch die Aufhebung ihrer Klöster auch ihres Visitatorenamtes beraubt wurden. Der Staat hat das oberste Aufsichtsrecht für sich in Anspruch genommen und bis zur Gegenwart ausgeübt. Diese durch Staatsmacht eingeführte Kontrolle steht nicht im Einklang mit dem Stifterwillen; aber wir hoffen, daß durch eine weise Gesetzgebung die Restitution des Hospitalrechtes ermöglicht werde.

J. Thomas

„Unitas christiana“ als Leitidee der cusanischen Ekklesiologie und Staatslehre¹

Vor wenigen Jahren noch schien es ausgemacht, daß die geistesgeschichtliche Bedeutung des Nikolaus von Kues nicht nur im Philosophischen liege, sondern auch darin kulminiere. Erst unser Dezennium beginnt weiter vorzudringen und auch theologisch die Grundgeheimnisse des Christentums als den tiefsten Inhalt und Quellgrund des cusanischen Denkens zu begreifen: das Urgeheimnis der göttlichen Dreieinigkeit, die Cusanus im Lichte des Glaubens auch schon in der Schöpfung in mancherlei Gleichnissen „widerleuchten“ sieht — Jesus Christus, den Gott-Menschen und geborenen Mittler der Erlösung und des ewigen Lebens für das gesamte Menschengeschlecht, der eo ipso auch der Schlußstein der Schöpfung und deren denkbar höchste Vollendung ist — und drittens nun, wie es der Verfasser des vorliegenden Buches, wissenschaftlicher Referent der Evangelischen Akademie Loccum, formuliert: die *unitas christiana*, nämlich jene gnadenhafte Vereinigung gläubiger Menschen mit Christus, die wir „Kirche“ nennen und die auch für die cusanische Auffassung vom *Sacrum Imperium* mitbestimmend ist.

Diesem weiten dritten Themenkreis — der sich naturgemäß nicht nur mit den theoretischen Ansichten, sondern auch mit dem persönlichen Verhalten des *decretorum doctor* und hernach des Kardinals Cusanus inmitten der Spannungen und harten Auseinandersetzungen des 15. Jahrhunderts zwischen Papst und Konzil zu befassen hat — wurden in den letzten 50 Jahren schon manche beachtliche Einzelstudien gewidmet. Angesichts des Umfangs des von Mohr herangezogenen Quellenmaterials sowie der Gründlichkeit seiner Untersuchungen und nicht zuletzt im Hinblick auf die abwägende Sachlichkeit, mit der er insbesondere der geschichtlichen Verwurzelung und den verschiedenen Entwicklungs- und Reifestadien der cusanischen Ekklesiologie nachspürt, ist es jedoch nicht übertrieben zu sagen: er hat das Verständnis der cusanischen Gesellschaftslehre ein gutes Stück weitergebracht.

Von Nikolaus selbst wird (De concordantia catholica I, 5) eine doppelte Fassung des Kirchenbegriffes unterschieden, einmal nämlich die der irdisch-geschichtlichen *ecclesia militans*, deren empirische Erscheinungsform der inneren, verborgenen Wirklichkeit nach sowohl gute wie fiktive „katholische Gläubige“ umfaßt, sodann aber die tiefer und weiter ausholende und spekulativ grundlegendere Idee „der Kirche, die aus Gott, den Engeln und den (= allen)

¹ Besprechung zu: Gerd Heinz Mohr, *Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftslehre des Nikolaus von Kues. Mit Geleitwort hrsg. v. Joseph Lenz.* — Trier: Paulinus-Verlag 1958. XVI. 423 S. Kart. 19,80 DM.

durch Christus mit Gott geeinten Menschen (in der *ecclesia triumphans*, *dormiens* und *milicans*) konstituiert ist“ (= *ecclesia radicali consideratione*). Dementsprechend rollt auch Mohr seine Darstellung konsequent von der „generellen Ekklesiologie“ her auf, um sich dann besonders eingehend den „speziellen“ Problemen der damaligen „streitenden Kirche“ auf Erden zuzuwenden.

Mohr läßt schon in dem grundlegenden Teil, wie auch hernach immer wieder, die christozentrische Ausrichtung der gesamten cusanischen Kirchenauffassung stark hervortreten, und zwar, weil deren Verständnis es fordere, erst einmal den Gott-Menschen Jesus Christus als „den Punkt zu erfassen, an dem Gott und Menschheit, Himmel und Erde sich treffen und verbinden und der darum der Mittelpunkt der Kirche in jeglicher ihrer Begriffsformen, die *ecclesia in nuce* selbst bildet“ (S. 12). Hier kommt auch gleich schon das von Cusanus mit besonderer Gründlichkeit ausgedeutete paulinische Leitbild der Kirche als des *Corpus Christi mysticum* zur Sprache. Der Verfasser legt Wert darauf, diese Kirchenanschauung bereits als „ein Fundamentalprinzip der mittelalterlichen Dogmatik“ zu erweisen (S. 17–20).

Die Existenzweise der irdischen Kirche schließt nach Cusanus notwendig diese drei Komponenten ein: die sakramentalen Gnadengaben, das sich in freier Entscheidung (im „consensus“) zu Christus und der von ihm begründeten Gemeinschaft bekennende Kirchenvolk, sowie das die Sakramente spendende und mit Lehr- und Hirtenamt betraute Priestertum. Die *Concordantia catholica* setzt das in Parallele zu der Anthropologie mancher Kirchenväter, nach denen der Mensch aus der Dreieinheit von Geist, Leib und der beide einenden Seele besteht, und sie erblickt deshalb, wie in den einzelnen Menschen, so erst recht in der Kirche als Ganzem ein geheimnisvolles „*signaculum Trinitatis*“. Dem, was Cusanus im einzelnen über die Sakramente, über das Priestertum und den Laien in der Kirche ausführt, bringt Mohr ein Verständnis entgegen, das auch bei einem katholischen Theologen kaum größer sein könnte.

Mit Recht wird hervorgehoben, wie sehr Nikolaus, vor allem in seiner Basler Zeit (bis Mai 1437), aber auch weiterhin darauf bedacht ist, die frühere Stellung der Bischöfe und besonders der Metropolen innerhalb der Kirche wieder stärker zur Geltung zu bringen, ferner, daß er das inzwischen in das Recht der Papstwahl eingetretene Kardinalskollegium gerne auch in der Funktion eines die großen Völker repräsentierenden und dem Papst sozusagen als ein kleines Konzil beständig zur Seite stehenden Senates der Kirche sehen möchte.

In der Frage des päpstlichen Primates und der damals zwischen Konzil und Papst strittigen Oberhoheit hat Cusanus „im Rahmen seiner gleichbleibenden Grundanschauung von der Verwurzelung der (gesamten) *potestas ecclesiastica* in Christus... eine Reihe von Wandlungen durchgemacht“ (S. 57 f.). Mohr gibt das unumwunden zu und geht (S. 57–148) den einzelnen Etappen dieser „großen Wende“ sorgfältig nach. Nirgendwo hält er es jedoch für angebracht, Nikolaus ob seines kirchenpolitisch so bedeutsamen Stellungswechsels irgendwelcher unedlen Motive zu bezichtigen. Im Gegenteil kann er auf Schritt und Tritt feststellen, daß es jeweils dieselbe brennende Sorge um die Einheit der Kirche war, die den jungen Cusanus zunächst an das Konzil fesselte, dann aber das Konzil verlassen und mit der ganzen Dynamik seiner Persönlichkeit die

Sache Papst Eugens IV. ergreifen ließ. Denn seine anfängliche Ansicht, das Konzil sei eine unmittelbarere und integralere und deshalb auch von Christus mit höherer Vollmacht ausgestattete Repräsentation der Gesamtkirche als der Papst allein, zumal dieser seinerseits sozusagen nur als ein gewählter Exponent des Gesamtepiskopates zu betrachten sei, — diese (immerhin schon auf Mäßigung und Ausgleich bedachte) Auffassung des jungen *decretorum doctor* erfuhr in dem Augenblick eine bittere Enttäuschung, da sich die Basler Versammlung in sich selbst heillos uneins erwies und durch die Wahl eines Laien zum Papst ein neues Schisma heraufbeschwor. Das Papsttum aber konnte gerade damals wegen der Griechen-Union, die ihm gegen das Konzil glückte, auch einen hohen äußeren Triumph als Garant und Brennpunkt der kirchlichen Einheit vor aller Welt feiern.

„*Aedificatio ecclesiae*“, das war für Cusanus jederzeit die seine Haltung und Tätigkeit in allen kirchlichen und seelsorglichen Fragen entscheidende *Maxime*. Um so kraftvoller kam in ihm, als das Konzil den Fluch der Spaltung auf sich lud, die Überzeugung zum Durchbruch: sowohl die *unitas* wie auch die *aedificatio ecclesiae* sind nicht im Konzil, sondern vielmehr im Papsttum am besten aufgehoben und verankert. Zugleich bot sich Cusanus aber auch in der ihm damals intuitiv aufgehenden metaphysischen Grundkonzeption der *complicatio-explicatio* die Möglichkeit „einer philosophisch-theologischen Begründung jener Überzeugung vom päpstlichen Primat, die er sich unter den praktischen Forderungen der gegebenen Verhältnisse zu eigen gemacht hatte“ (S. 98). Nach dem genannten metaphysischen Grundgesetz beruht nämlich alle tiefere Einheit der Ordnung-in-der-Vielheit jeweils auf einer höheren Einheit, die sich wirkursächlich oder zumindest urbildlich-vorbildlich inmitten der Einheit in der Vielheit „entfaltet“, welche sie „komplikativ“ in sich vorenthält. Diese Leitidee hat Nikolaus erstmals in der *Docta ignoranta* großzügig dargestellt, und zwar in deren beiden ersten Büchern im Hinblick auf die göttliche Einheit (resp. Drei-Einheit) und die von dieser begründete und getragene Einheit des Universums, im 3. Buche aber mit dem Blick auf Christus und die in seiner menschlichen Natur vorgegebene Fülle aller im Bereich des Menschlichen möglichen natürlichen und übernatürlichen Vollkommenheiten. Manche anderweitigen Cusanustexte berechtigen Mohr auch zu der Feststellung, daß eben das Begriffspaar der *complicatio-explicatio* auch den cusanischen Kirchenbegriff und insbesondere seine neue Auffassung vom päpstlichen Primat „befruchtet und vertieft“ hat (S. 98). Hier läßt sich zur Verdeutlichung noch hinzufügen: In einem inneren Zusammenhang solcher Art liegt auch die beste Lösung des psychologischen Rätsels, daß Cusanus mitten in der leidenschaftlichen Auseinandersetzung zwischen Papst und Konzil zugleich die höchst spekulativen Ideen der *Docta ignorantia* zur Ausreifung bringen konnte. Deren Leitgedanken sollten eben auch seine sich vertiefende Auffassung vom päpstlichen Primat unterbauen und die Erkenntnis inaugurierten, daß der Papst nicht nur die Spitze einer sich „von unten“, von der Souveränität des christlichen Volkes her konstituierenden Hierarchie bildet, sondern daß sein Vorrang im entscheidenden Punkte darin besteht, der *vicarius Christi* zu sein, der in dem sichtbaren Leben der *ecclesia militans* Christus als den metaphysischen Realgrund der kirchlichen Einheit vertritt und zur Darstellung bringt.

In umfangreichen historischen Exkursen über „die Lehre vom Primat (bis 1450)“ (S. 118—139) sowie über „die konziliare Theorie“ (S. 149—167) vermittelt Mohr zumindest einen provisorischen Überblick darüber, was Cusanus bereits als „Tradition“ übernahm und was der Ertrag seines persönlichen Grübelns und Ringens inmitten der kirchlichen Not seiner Zeit ist.

Der „zweite Hauptteil“ trägt die Überschrift „Der Staatsbegriff“. Daraus sei nur einiges angedeutet, das auch von Mohr besonders hervorgehoben wird: Cusanus verteidigt mit Entschiedenheit die unabdingbare Verbindlichkeit des Naturrechtes. Auch unter Epikie versteht er nichts anderes als ein „Zurückgehen auf das Naturrecht, d. h. den inneren Sinn des positiven Gesetzes, und das Billigkeitsgefühl im Menschen“ (S. 175). Was Ursprung und Zweck des Staates angeht, so liegt es ihm ferne, den Staat extrem-augustinistisch mit dem Odium einer bloßen Folge des Sündenfalles zu belasten (S. 184). Auf Aristoteles gestützt, zeigt er vielmehr dem gegenüber den Eigenwert der staatlichen Ordnung auf (S. 186). Wie mehr oder minder die gesamte mittelalterliche Theorie leitet auch das cusanische Prinzip des korporativen consensus omnium das Recht der staatlichen Obrigkeit, modern gesprochen, von der „Volks-souveränität“ her. Im Gegensatz zu Marsilius von Padua und der späteren Aufklärung bleibt Nikolaus von Kues jedoch durchaus noch im Rahmen des Naturrechtes und auf dem Boden der Voraussetzung, daß das Volk seine „souveränen“ Rechte von Gott hat.

Mohr schließt mit einer Zusammenfassung der Leitgedanken, die die cusanische Gesellschaftslehre beherrschen. Diese aber subsumiert er unter das diese als Ganzes beseelende Motiv der „unitas christiana“. „Menschheit auf dem Wege ‚per Jesum in unione divina‘ — das ist der Inbegriff der Gesellschaftslehre des Nikolaus von Kues“ (S. 292).

Nach der vorangehenden ausführlichen Würdigung des Buch-Inhaltes seien auch einige kritische Anmerkungen gestattet, die vor allem die technische Seite der Zitation und die Literaturbenutzung betreffen.

Der Verfasser hat erfreulicherweise auch dem umfangreichen cusanischen Predigt-Nachlaß die zur Bearbeitung seines Themas erforderliche Aufmerksamkeit geschenkt. Seine Stellenbelege aber nehmen durchweg, um ein Beispiel (S. 301, Anm. 7) für viele herauszugreifen, diese monströse Form an: „Predigt über Mt 2, 2 „Ubi est“, Brixen, 6. 1. 1455, Vat. lat. 1245 fol. 66ra—68va. Koch-Verz. Nr. 164, Op. Par. fol. 91r-v. Op. Bas. 502—503: Ab ipso est lumen illud sapientiae per quod regentes regunt“. Welchem Zweck soll ein solcher Ballast dienen? Wenn man nämlich auf die Handschrift selbst zurückgreift, ist die Anführung der unzuverlässigen Auszüge aus dem Predigttext, die die Pariser und die Basler Ausgabe enthalten, völlig überflüssig. Zudem sind sowohl das biblische Motto wie die genannten Fundstellen auch schon in dem Verzeichnis von Koch nachzulesen. Andererseits mutet Mohr dem Leser zu viel zu, wenn er von diesem verlangt, nicht weniger als 11 Kolumnen der Vatikanischen Hs. durchzusehen, um das eine Sätzchen zu verifizieren. Weniger wäre hier also mehr gewesen! Außerdem ist in diesem Falle übersehen, daß die angeführte Predigt von J. Koch bereits kritisch ediert ist...

Das Literatur-Verzeichnis und erst recht die tatsächlich benutzte Literatur weist recht beträchtliche Lücken auf. Das ist freilich teilweise damit zu erklären

und zu entschuldigen, daß das Werk schon seit 1954 auf die Drucklegung wartete. Aber auch die seit 1950 erschienene Literatur ist z. T. übersehen oder nur flüchtig berücksichtigt. Das bedeutet, daß manches, was anderwärts schon gründlicher untersucht wurde, hier hätte kürzer und bündiger gefaßt werden können.

Desto beachtenswerter und für die sachliche Zuverlässigkeit der Interpretation Mohrs um so bezeichnender ist es freilich, daß Mohr auch ohne jede Kenntnis der diesbezüglichen Kontroverse (R. Haubst, Studien zu Nik. v. Kues u. Joh. Wenck: BGPhThMA 38,1, 1955, S. 44 f. — E. Meuthen in der Besprechung dazu: HJb 76, 1957, S. 360 — R. Haubst, Nik. v. Kues u. Joh. Wenck. Neue Erörterungen und Nachträge. RQ 1958, 81—88) die Beteiligung des Nikolaus von Kues an der Abfassung der auf dem Reichstag von Mainz 1441 aufgestellten Propositiones „Claves ecclesiae“ (gedr.: Deutsche Reichstagsakten XV 646 f.) schon aus rein inhaltlichen Erwägungen in Frage zieht. Eine Untersuchung des hsl. Befundes hat das als richtig erwiesen. Umgekehrt aber bietet Mohr (S. 86 f., vgl. bes. 172 f.) zugleich eine treffliche Bestätigung meiner Aufstellung, daß „Cusanus zu keiner Zeit ein derart extremer Papalist oder primitiver Rechtspositivist“ war wie der Autor der genannten Propositiones.

Der Trierer Professor Jos. Lenz hat sich tatkräftig um die Herausgabe des vorliegenden Werkes verdient gemacht. Jeder, der ernstlich um das innere Verständnis der cusanischen Gedankenwelt bemüht ist, wird dessen Veröffentlichung aufrichtig begrüßen.

R. Haubst

Walter Bauers Wörterbuch zum Neuen Testament in 5. Auflage

Auf das Erscheinen der 5. Auflage des bekannten Werkes von W. Bauer haben wir in dieser Zeitschrift schon aufmerksam gemacht, als die ersten zwei Lieferungen erschienen waren (s. TrThZ 66, 1957, 381). Nun liegen alle Lieferungen vor¹. Es ist erstaunlich, mit welcher Energie der Verfasser trotz des schlechten Zustandes seines Augenlichtes an seinem Lebenswerk weitergearbeitet hat. Die unablässige Lektüre des griechischen Schrifttums ergab wieder viel neuen Stoff, so daß der Umfang des Lexikons im Vergleich mit der 4. Auflage von 1834 auf nunmehr 1780 Spalten gestiegen ist. Das Werk bedarf keiner Empfehlung mehr. Es ist längst für die wissenschaftliche Arbeit am Neuen Testament und der unmittelbar folgenden Literatur unentbehrlich geworden und wird es von Auflage zu Auflage noch mehr. Man kann es nur „staunend und dankend“ in die Hand nehmen.

Ein paar bescheidene Hinweise seien gestattet. Sp. 186 (s. v. ἀποκτείνω): J. Blinzlers Buch über den Prozeß Jesu liegt in der 2. Auflage (1955, also nicht 1951) vor. Zum folgenden Stichwort (ἀποκνέω) vgl. jetzt noch L. E. Elliot-Binns, James 1, 18: Creation or Redemption?, in: NTSt 3 (1956/57) 148–161. — Sp. 273 (s. v. βατταλογέω): Hier wäre für die Wortbedeutung von Nutzen, zu beachten, was A. Schlatter bei Mt 6, 7 f. dazu äußert. — Sp. 274 (s. v. βεβαιόω): Bauer schlägt als Übersetzung von Hebr 2, 3 vor: Die Heilspredigt „wurde uns gegenüber bestätigt“, O. Kuss dagegen übersetzt in seinem Kommentar (Regensburg 1953): Die Heilspredigt wurde „bei uns rechtsgültig gemacht“, was dem im Text Gemeinten näher zu kommen scheint. — Sp. 278 f. (s. v. βιδέω): Hier ist hinzuweisen auf O. Betz, Jesu heiliger Krieg, in: NT 2 (1957) 116–137. — Sp. 305 (s. v. γενεά): Hinzuweisen wäre hier vielleicht auch auf Ps Sal 18, 6b, wo mit dem „kommenden Geschlecht“ nicht die „nächste Generation“, sondern das Geschlecht der messianischen Endzeit gemeint ist; wie „dieser Äon“ und „kommender Äon“ nicht zwei streng chronologisch faßbare Zeitabschnitte („Perioden“, „Epochen“) bedeuten, so scheinen auch die Ausdrücke „dieses Geschlecht“ und das „kommende Geschlecht“ im Spätjudentum nicht nur den Sinn von „Generation“ („dieses Geschlecht“ = die Zeitgenossen Jesu) gehabt zu haben; oft handelt es sich auch um Ausdrücke der apokalyptischen Sprache („dieses Geschlecht“ = des Geschlecht „dieses Äons“ o. ä.); die Entscheidung liegt bei der Bestimmung des *genus litterarium* einer Überlieferung. — Sp. 587 (s. v. ἐπιούσιος): Erwähnenswert wäre hier noch gewesen: M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels and Acts, ²Oxford 1954, 149–153. — Sp. 653 (s. v. ἐφήμερος): Umfangreiches Belegmaterial findet sich auch bei H. Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens, München 1955, 38 f. — Sp. 900 f. (s. v. κτίζω): Hier vermißt man einen Hinweis auf P. Humbert, *Emploi et portée du verbe bārā (créer) dans l'A.T.*, in: ThZ (Bas) 3 (1947/48) 401–422. — Sp. 1330 ff. (s. v. πληρόω): Nach wie vor entscheidet sich Bauer nicht, wie eigentlich die Aussage des ἵνα-Satzes in Eph 4, 10 sachlich zu übersetzen ist; gerade das reichhaltige Parallelmaterial aus Philo läßt m. E. den Sinn

¹ Bauer, Walter: Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur. 5., verb. u. stark verm. Aufl. — Berlin: Töpelmann 1958. 78,— DM.

deutlich erkennen: Christus „erfüllt das All“, d. h. er durchdringt es herrschaftlich mit seiner himmlischen Macht (vgl. dazu mein Buch: Christus, Das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes, Trier 1955, 47–50; 58 f.). — Sp. 1375 (s. v. *πορνεια*): Hier wäre ein Hinweis auf J. Bonsirven, *Le divorce dans le N.T.*, Paris 1948, am Platze. — Sp. 1627 (s. v. *τοπος*): Zeile 14 blieb der Druckfehler *εὐφημια* (statt *εὐφημια*) aus der vorhergehenden Auflage stehen. — Sp. 1752 (s. v. *χρηστικότητα*): vgl. dazu auch Lech Remig. Stachowiak, *Chrestotes. Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart* (Stud. Frib. NF 17), Freiburg (Schweiz), 1957. F. Mußner

Internationaler Katholischer Exegetenkongreß in Brüssel-Löwen 25. bis 30. August 1958

Der Erfolg, der dem Vorhaben, im Jahre der Brüsseler Weltausstellung und in Zusammenhang mit ihr die jährlich stattfindenden *Journées bibliques* von Löwen auf breite internationale Basis zu stellen, beschieden war, rechtfertigte vollauf die Erwartungen, die die Veranstalter der Universität Löwen von diesem Kongreß erhofften. Sein überaus gewandter und rühriger Präsident, der Löwener Alttestamentler Coppens, und sein unermüdlicher Sekretär, der Neutestamentler Massaux, bewältigten die organisatorischen Aufgaben des Kongresses in mustergültiger Weise, so daß die Konferenzwoche zur vollen Zufriedenheit der etwa 450 Teilnehmer aus über 50 Ländern verlaufen konnte.

Ausgesprochen festlich war der Rahmen, den man dieser Tagung gab. Im großen Versammlungssaal von *Civitas Dei* auf dem Weltausstellungsgelände in Brüssel eröffnete Kardinal van Roey, der Primas von Belgien und Schirmherr des Kongresses, in solenner Sitzung im Beisein des Kardinals Ruffini von Palermo, des Apostolischen Nuntius und der Hälfte des belgischen Episkopats mit einer Papstbotschaft den Kongreß. Im Mittelpunkt der Eröffnungssitzung standen die Vorträge des Bischofs von Namur (vormals Professor der Heiligen Schrift): „Was erwartet die Kirche von den Exegeten?“, und von P. Benoit von der Bibelschule Jerusalem: „Die Analogien zur Schriftinspiration.“ Ähnlich feierlich wurde im gleichen Saal der Kongreß in Anwesenheit des Nuntius, des Erzbischofs von Utrecht, der anderen Hälfte des belgischen Episkopats und des Bischofs von Luxemburg geschlossen. Hierbei ergriffen Professor Braun OP von der Universität Fribourg zum Thema „Das 4. Evangelium in der Kirche des 2. Jahrhunderts“, Rektor Vogt S.J. vom Päpstlichen Bibelinstitut Rom „Zur Literarkritik des Buches Ezechiel“ und Erzbischof Alfrink von Utrecht, der ehemalige Alttestamentler von Nijmegen, zum „Problem der Vulgarisation in der Bibelwissenschaft und die Dokumente der Kirche“ das Wort. Diese Vorträge — sozusagen die Visitenkarte des Kongresses — zeugten allesamt vom hohen Niveau der Katholischen Bibelwissenschaft und ließen erkennen, daß die offiziellen Verlautbarungen der Kirche zu Bibelfragen, insbesondere die Enzyklika *Divino afflante spiritu* von 1943 der Arbeit der Exegeten einen beachtlichen Auftrieb gegeben haben, der sich in einer Neubelebung verschiedener Zweige der Bibelwissenschaft niedergeschlagen hat und sie weithin befruchtet.

Die eigentlichen Arbeitssitzungen fanden in Hörsälen der Universität Löwen statt. In sechs Sektionen: Einleitung, Vorderer Orient, Neutestamentliche Zeitgeschichte, Altes Testament, Neues Testament, biblische Theologie kamen hier über 70 Redner zu Wort. Die Fülle der Vorträge und Mitteilungen war nur so unterzubringen, daß die Sektionen parallel tagten, so daß die Zuhörer wählen und sich auf sechs Hörsäle verteilen konnten. Das hatte den Vorteil, daß sich

in einem Gremium von etwa 50 Teilnehmern leichter eine Diskussion entwickeln und durchführen ließ, was des öfteren, auch bisweilen über die angesetzte Zeit hinaus und mit recht heftigem Eintreten für die verfochtenen, mitunter gegensätzlichen Thesen, geschah. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, alle Vorträge einzeln aufzuzählen und zu charakterisieren; sie lassen sich auch nicht auf einen Generalnenner bringen. Ihre Themen reichen so weit wie die Bibelschenschaft selbst.

Außer den Sektionssitzungen wurden in der Promotionsaula der Universität sechs Vorträge für alle Teilnehmer gehalten. Einen von ihnen, der mit großem Beifall aufgenommen wurde, hielt der Würzburger Neutestamentler Schnackenburg über „Die Sakramente im Johannes-Evangelium“. Ein kurzer Blick auf den deutschen Anteil an den Sektionsvorträgen mag indes einen guten Querschnitt durch die Tagung und einen Eindruck des Bibelkongresses überhaupt vermitteln. Es sprachen Bläser (Rhade b. Dorsten/W.) über „Lebendigmachender Geist“; Deissler (Freiburg) über „Der anthropologische Charakter des Ps 48 als Grundlage seiner Deutung“; der Schreiber dieser Zeilen über „Motivtransposition als Überlieferungsgeschichtliches Prinzip im AT“; Hamp (München) über „Das Problem des Monotheismus im AT“; Hubert Junker (Trier) über „Segen als heilsgeschichtliches Motivwort im AT“; Schelkle (Tübingen) über „Biblische und patristische Eschatologie zu Rö 13, 11f“; Schildenberger (Beuron) über „Aussageabsicht der inspierten Geschichtsschreiber bei der Kompilation von Überlieferungen, sich widersprechenden Doppelberichten und ätiologischen Erzählungen“; Vögtle (Freiburg) über „Ekklesiologische Auftragsworte des Auferstandenen“. — Allgemein bedauert wurde, daß P. de Vaux, der Direktor der Bibelschule von Jerusalem, durch die Ungunst der Verhältnisse und Ereignisse im Vorderen Orient daran gehindert wurde, die Reise nach Brüssel zu machen und über sein angekündigtes Thema „Archäologie und Bibel“ zu sprechen. De Vaux hätte sicher Maßgebliches zu diesem Thema aus eigener langjähriger Grabungstätigkeit zu sagen gehabt.

Wie bei ähnlichen Anlässen ist es auch hier nicht so sehr der Gewinn an wissenschaftlichen Einsichten, den die Vorträge vermitteln, auch nicht die Breite und Übersicht der diskutierten Probleme, die der Teilnehmer vom Bibelkongreß mitnimmt, als vielmehr die Gelegenheit der persönlichen Begegnung von Mensch zu Mensch, die vorher oft nur „von Buch zu Buch“ erfolgen konnte. Die Fragen, die man stellen konnte, die Anregungen, die man dabei empfing, der lebendige Austausch unter vier Augen, sie sind als die beste Frucht dieser Bibeltage von Löwen anzusehen. Und dazu war reichlich Gelegenheit geboten. Nicht zuletzt auf dem Ausflug nach Gent und Brügge, wo „das Herz Flanderns schlägt“, bei dem etwa 150 Kongreßteilnehmer Gäste der Bischöfe dieser beiden Städte sein durften und in ausgezeichneten Führungen ihre Kunstdenkmäler bewundern konnten. Ein Empfang im historischen Rathaussaal Brügge durch den Bürgermeister der Stadt gab diesem Tag einen glanzvollen Abschluß.

Man mag sich die Frage vorlegen, ob ein Kongreß von einer Woche nicht zu lang ist. Im allgemeinen wird diese Frage zu bejahen sein; aber die hohe Zahl der Teilnehmer, das immer neu geführte, anregende biblische Gespräch, der auflockernde schöne Ausflug, dazu die Möglichkeit, eine Woche lang die Weltausstellung zu besuchen, rechtfertigen für Brüssel-Löwen die Länge der Kongreßzeit. Das erhellt auch daraus, daß die Anregung, alle fünf Jahre einen solchen internationalen Bibelkongreß zu halten, die Professor Coppens zum Beschluß der Tagung gab, beifällig und mit allgemeiner Zustimmung aufgenommen wurde.

H. Groß

BESPRECHUNGEN

PATROLOGIE UND KIRCHENGESCHICHTE

Origen: The song of songs. Commentary and homilies. Translated and annotated by R. P. Lawson. London: Longmans, Green and Co. 1957. (Ancient Christian Writers 26) Ln. 21 DM.

In dem hier angezeigten Band der Ancient Christian Writers wird zum erstenmal der Kommentar des Origenes zum Hohen Lied, dessen erste drei Bücher Rufins Übertragung ins Lateinische uns erhalten hat, in eine moderne Sprache übersetzt und erläutert. Für die beigegebenen beiden Homilien des Alexandriner über das Hohe Lied konnte sich der Übersetzer zum Teil auf die kommentierte Ausgabe in den Sources chrétiennes (Paris 1954) stützen, die O. Rousseau besorgte. Die Arbeit Lawsons ist als wirkliche Bereicherung der patristischen Literatur anzusehen. Er schickt der Übersetzung eine Einführung voraus, die entschieden, aber klug die Bedeutung des Origenes für die Geschichte der christlichen Frömmigkeit unterstreicht und dann dessen Auffassung von Kirche und Einzelseele als Braut Christi skizziert, wie sie sich aus seinen Arbeiten über das Hohe Lied erschließen läßt. Die Übersetzung verdient volles Zutrauen, da sie auf solidem philologischem Wissen ruht. Der Kommentar ist ebenso sachkundig und stellt die neuere Origenesliteratur in den Dienst seiner Aufgabe. In den Bemerkungen über die „Liebeswunde“ in der altchristlichen Literatur vermißt man S. 315 f. einen Hinweis auf Ambrosius, der hier ohne Zweifel von Origenes beeinflusst ist, vgl. den Aufsatz des Rez. über das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des heiligen Ambrosius: Röm. Quartalschr. 49 (1954) 21/55. Baus

Blühende Wüste. Aus dem Leben palästinensischer und ägyptischer Mönche des 5. und 6. Jahrhunderts. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Sophronia Feldhohn. Düsseldorf: Patmos (1957). 274 S. Ln. 13,80 DM.

Weisheit der Wüstenväter. Ausgewählt und übersetzt von Uta Ranke-Heinemann. Düsseldorf: Patmos 1958 (Religiöse Quellenschriften 17) 63 S. kart. 1,80 DM.

Die beiden Schriften des Patmos-Verlages ergänzen sich inhaltlich. Der Auswahl von S. Feldhohn liegen nur zwei größere Werke aus der Mönchsliteratur des 5. und 6. Jahrhunderts zugrunde: das Leben des heiligen Euthymios aus der Feder des Kyrill von Skythopolis und die Geistliche Wiese des Johannes Moschos. Besondere Beachtung darf die Wiedergabe der schönsten Abschnitte aus der Vita Euthymii beanspruchen; zum ersten Male werden sie in deutscher Übertragung dargeboten, die nach der kritischen Ausgabe von E. Schwartz (1939) vorgenommen wurde. Der Übersetzerin standen nur Übersetzungsversuche einiger Kapitel von O. Casel zur Verfügung. Stichproben lassen erkennen, daß das Original sachlich korrekt wiedergegeben wird. Darüber hinaus ist aber auch das Kolorit des Urtextes in seinem anschaulichen, farbigen Erzählton gut getroffen. Für die Übertragung aus dem Leimonarion des Moschos lag kein ähnlich kritisch gesicherter Text vor, so daß öfters ein Rückgriff auf die leider fragwürdige lateinische Version des Camaldulensers Ambrosius notwendig wurde, nicht immer zum Vorteil einzelner Abschnitte. Auch hier fehlte es weitgehend an Übersetzungsversuchen in deutscher Sprache, so daß auch diese Erstübertragung besondere Anerkennung verdient.

Die dargebotenen Texte werden aufs erfreulichste ergänzt durch einen reichen Anmerkungsstell, der eine ausgezeichnete Vertrautheit mit der Welt des östlichen Mönchtums verrät. Es ist vor allem ein Sachkommentar, der hier geboten wird, eben das, was der Leser sucht, der tiefer in diese Welt eindringen will: kurze Notizen zur Geschichte der Hauptklöster Palästinas, biographische Angaben über die führenden Gestalten aus der Kirchen- und Klostergeschichte der Zeit, zur Organisation des Klosterwesens und, besonders dankenswert, zur ganzen Welt der Mönchsfrömmigkeit; alles wird aus der wissenschaftlichen Literatur belegt, die fast lückenlos verwertet ist. Das ganze Werk gibt nur zu wenigen kritischen Bemerkungen Anlaß. So befremdet etwas die Neigung der Verf., lateinische Termini so zu verwenden, als seien sie griechischen Mönchen geläufig gewesen; Sophronius von Jerusalem hat sicher nicht gesagt *„carne spiritui subiugare“* (S. 13), ebenso stört das Wort *monachatio*, wenn die griechische Mönchsweihe gemeint ist (S. 214). S. 223 ist Latinismus falsch gebraucht, es müßte „lateinische Lehnwörter“ heißen. Nach dem Aufsatz von A. Adam, Grundbegriffe des Mönchtums in sprachlicher Sicht: Zeitschr. f. Kirchengesch. 65, 1953/4, 209–239 darf man „monachos“ nicht mehr so unbefangen mit „Einsamer“ wiedergeben, wie das S. 11 geschieht. Es hat durchaus seinen Sinn, in einer theologischen Facharbeit von Pneuma,

Pneumabesitz, Christuspneuma zu reden, vorausgesetzt, daß genau abgegrenzt ist, was darunter verstanden wird. Aber mitten in der deutschen Übertragung so schlichter Texte wie der hier dargebotenen nimmt sich „der pneumatragende Vater“ doch als Fremdkörper, d. h. stilwidrig aus. Die Begeisterung für ihr Anliegen läßt die Verf. in der Einführung zuweilen eine Note zu enthusiastisch, die Sprache etwas zu lyrisch werden. Fehlhaltungen und Fehientwicklungen in Lebensform und Frömmigkeit des östlichen Mönchtums waren häufiger als es diese Worte vermuten lassen. Die durchaus wohlwollende Sachlichkeit, mit der etwa R. Draguet, in seiner Einleitung zu einer Auswahl von Vätertexten — *Les Pères du désert*, Paris 1949 — die Welt des orientalischen Mönchtums schildert, trifft die Wirklichkeit doch sicherer. Aber es bleibt dabei, die „Blühende Wüste“ ist die sympathischste Einführung in das Leben der Mönchsväter, die wir zur Zeit in deutscher Sprache besitzen.

Das Heft 17 der Religiösen Quellschriften nimmt seine Texte meist aus der sog. Apophthegmenliteratur, aus der es 124 Sprüche bietet, jeweils mit genauer Angabe des Fundortes. Daran schließen sich einige ausgewählte Kapitel aus der Antoniusvita des heiligen Athanasius, der 2. griechischen Pachomiusvita und vier Kurzviten aus der *Historia Lausiaca* des Palladius. Die Vätersprüche sind unter einigen Hauptthemen zusammengefaßt wie Demut, Gebet, Geduld, Nächstenliebe, Selbsterkenntnis, Weg zu Gott usw. Die Auswahl ist von ihrer didaktischen Zielsetzung her bestimmt, dem modernen Leser ein möglichst plastisches und charakteristisches Bild von der religiösen Welt zu geben, in der das östliche Mönchtum lebte; sie ist sicher unter dieser Rücksicht gelungen. Vor allem liest sich auch die Übertragung der Sprüche wirklich gut. Die Einleitung scheint zu knapp und sparsam, nicht nur, wenn man an den Schüler denkt, für den die Hefte ja primär gedacht sind. Auch der Religionslehrer wünscht sich wohl mehr „Stoff“ in einer solchen Einführung. Ihm wäre auch mit einigen weiterführenden Literaturangaben mehr gedient.

Baus

MORALTHEOLOGIE

Schilling, Otto: Handbuch der Moraltheologie. III. Bd. Spezielle Moraltheologie. Sozialer Pflichtenkreis. — Stuttgart: Schwaben-Verlag 1956, 365 S., Hln. 23,50 DM.

Gerne weisen wir unsere Leser auf den 3. Band der Moraltheologie des verstorbenen Tübinger Ordinarius für M. Th. hin. Die Eigenart der Moraltheologie von Sch. ist in dieser Zeitschrift bei Besprechung der beiden ersten Bände gekennzeichnet worden. (64 [1955] 255). Dieser 3. Band bringt die „Pflichten des sozialen Lebens“, und zwar im 1. Kapitel die Pflichten der Einzelnen gegen den Einzelnen“ als „personale Sozialethik“. Er gliedert die Pflichten nach der Ordnung der Güter (geistige, äußere, immaterielle, Leibesgüter, materielle). Hierunter behandelt er alle wesentlichen Fragen, die von anderen Autoren als Pflichten hinsichtlich des Nächsten etwa im Rahmen des 5.—8. Gebotes besprochen werden. Der 2. Teil von den „Pflichten innerhalb der hauptsächlichsten Gemeinschaften“ (Gemeinschaftsethik) enthält die katholische Lehre von Familie, Staat, Kirche, die Aufgaben dieser Gemeinschaften und die Pflichten der einzelnen in ihnen. Das in erster Linie, aber nicht ausschließlich, für Studierende gedachte Handbuch ist klar, bestimmt, berücksichtigt das weltliche und kirchliche Recht, wahrt aber der Moral ihre eigene Bedeutung. Einzelne aktuelle Fragen, z. B. Krieg, Notlüge u. ä., sähe man gerne eingehender behandelt. Man möchte eine größere Literaturangabe, auch der neuesten Erscheinungen wünschen. Die Numerierung geht fortlaufend durch die drei Bände. Der 3. Band enthält auch das Sachregister für alle drei Bände.

N. Seelhammer

Hildebrand, Dietrich von: Wahre Sittlichkeit und Situationsethik. — Düsseldorf: Patmos (1957), 194 S., Ln. 13,80 DM.

Von der Sicht der Phänomenologie und der Wertphilosophie und Wertethik nimmt H. Stellung zu der Situationsethik. Er sieht in dieser einen Protest gegen die legalistische, veräußerlichte Sittlichkeit vieler Christen, der gegenüber die SE. das personelle Ethos hervorhebt. Hinter diesem berechtigten Protest steht aber die philosophische und ethische Auffassung „sittliche Entscheidungen könnten nicht von abstrakten allgemeinen Grundsätzen und Geboten beherrscht werden“ (13), vielmehr könnten, da die Person und die Situation jedes einzelnen einmalig, unwiederholbar sei, die Entscheidungen nur individuell nach dem Urteil der inneren Stimme getroffen werden. Die Dringlichkeit der Frage unterstreicht H. mit dem Hinweis darauf, daß die Situationsethik ist „eine geistige Bewegung, die in vielen Jugendorganisationen und in der Literatur zum Ausdruck gelangt“ (17 u. a.). Gegenüber der Sittlichkeit des Pharisäers der Selbstgerechtigkeit, des tragischen Sünders, der Buchstabengerechtigkeit, der „Sündenmystik“ stellt H. die echte natürliche und christliche Sittlichkeit dar, bei der sowohl die objektiven sittlichen Werte als auch die personale Entscheidung ihren Platz behalten. So gelingt es ihm, den falschen Ansatz und die irigen Folgerungen der Situationsethik klar herauszustellen, besonders in Kap. X, ebenso die Leugnung allgemein sittlicher

Prinzipien und die Gefahr des reinen Subjektivismus und eines radikalen ethischen Formalismus. Sehr beachtenswert ist, was H. über „Intention“ und „Handlung“ und das Gewissen (Kap. VII und X) und das Wesen des Sittlichen (V) sagt. In Kapitel V ist die Unterscheidung von „materialer“ und „formaler“ Verpflichtung ungewöhnlich, wird aber konsequent durchgeführt. Das Buch scheint uns ein wertvoller, klärender Beitrag zu dem aktuellen Thema der Situationsethik zu sein. N. Seelhammer

Pribilla Max SJ: Mut und Zivilcourage des Christen. Vorwort von O. Simmel SJ.
— Frankfurt: M. Knecht — Carolus-Druckerei (1957), 158 S., geb. 6,80 DM.

Der Titel trifft nicht ganz den Inhalt des Buches, das von der Tapferkeit als natürlicher und christlicher Tugend handelt. Mut und Tapferkeit gehören zusammen, sind aber nicht identisch. Ist Tapferkeit eine Willenshaltung, die in der Überwindung der Furcht mit der Bereitschaft zu Untergang (69) und Sieg besteht, so ist Mut mehr eine Gemütsstimmung, die Furcht nicht kennt und beachtet. Furcht ist dem Mut entgegengesetzt, Tapferkeit besteht gerade trotz der Furcht. Wie der „Wagemut“ besagt, begünstigt Mut den Entschluß, Tapferkeit das Aushalten in der Gefahr. (vgl. Josef Pieper: Vom Sinn der Tapferkeit und meinen Aufsatz: „Von der Tapferkeit“ Pastor Bonus 51. Jhg. Heft 9/10, S. 129—137). Der Abschnitt „Mut zu Hause“ beschreibt gerade die Tapferkeit im Alltag des Berufes. Der Unterschied wird von P. angedeutet z. B. S. 33 und 38—49, hätte aber wohl schärfer gezeichnet werden können. Mit Zivilcourage bezeichnen wir wohl den „Mut“, eine selbständige Meinung zu haben und zu vertreten und den Willen, trotz Gefahren für die Gerechtigkeit einzutreten (vgl. 92 f.). Wenn P. auf die Geduld, Entschlossenheit, Besonnenheit, Gefäßtheit, Liebe zu einem Gut als Seele der Tapferkeit, die Überwindung der Furcht, hinweist, nennt er in der Tat die Elemente der Tapferkeit, die er dann auf die Tapferkeit des Christen für seinen Glauben und sein praktisches Leben ausdeutet. Als Anhang enthält das Büchlein eine Schrift von P. „Fürchtet euch nicht“, die er im Jahre 1935 zur damaligen Situation in Deutschland schrieb, und die ihm die Feindschaft des NS. einbrachte. Auf die Frage: was ist zu tun? gab er die Antwort: sich nicht wundern, über den Angriff nicht erschrecken, das religiöse Gebiet nicht überschreiten (Klugheit), und positiv: Weckung der religiösen Kräfte, Abwehr der gegnerischen Angriffe, Selbstbesinnung auf Schwächen und Fehler und auf die Aufgabe der Kirche und ihre göttliche Garantie. — Da heute so viel von der Angst als der weitest verbreiteten Stimmung in der westlichen Welt die Rede ist, dient P.'s Büchlein einer wichtigen Aufgabe: besonders bei den Christen Mut und Tapferkeit zu stärken.

N. Seelhammer

ASZETIK

Bérulle, Pierre de: Denkschrift zur Seelenführung. Übers., hrsg. und eingel. von L. Bopp. — Freiburg: Herder (1957). (Schriften zur Religionspädagogik und Seelsorge. Abt.: Klassiker der Seelsorge und Seelenführung, hrsg. von L. Bopp I. Verb. m. d. Arbeitsst. f. religionsp. Hilfsmittel I. Verlag Herder, Bd. I). 64 S. kart. 3,60 DM.

Die angekündigte Schriftenreihe wird sicher bei allen Interessenten Freude auslösen. Mit dem ersten Heft hat der Verlag einen guten Griff getan. Es wird Interesse wecken. Auch wenn man nicht festgelegt ist auf die Schule Bérulles. Das Heft gibt naturgemäß einen guten Einblick in die Eigenart dieser Schule, ist es doch geschrieben als Denkschrift für die Leiter des Oratoriums, als sein Gründer B. im Gefolge der französischen Prinzessin Henriette auf unbestimmte Zeit nach England reisen mußte. Dieser Anlaß verursacht eine gewisse Eintönigkeit und Wiederholungen, wie sie eben die „Elle“ mit sich bringt. Andererseits ergibt sich hieraus auch eine wohlthuende Geschlossenheit der Schrift. Der Herausgeber hat ihr eine gute Einführung in das Werk, wie besonders in die Theologie der Seelenführung Bérulles, vorangesetzt. Kann man sich auch bisweilen dem Eindruck des „Supranaturalismus“ nicht entziehen, so möge man sich fragen, ob unser Denken nicht durch allzu viel Psychologie und (natürlicher) Pädagogik „belastet“ ist. Jedenfalls fehlt es nicht an deutlichen Stellen, in denen kund wird, daß B. keineswegs darauf verzichten will. Auch wird man nicht alles gutheißen, was B. dem Seelenführer und Ordensobern anrät. Dennoch ist der ganz und gar übernatürliche Charakter solchen Amtes so herausgestellt, daß niemand die Schrift ohne reichen Gewinn aus der Hand legt. L. Lennartz S.J.

Daniel, Yvan - Le Mouel, Gilbert: Das ist der Himmel — wenn sie einander lieben. — Colmar-Freiburg: Alsatia (1957). 253 S. (Welt und Gnade, Schriften zu einer zeitgemäßen Frömmigkeit, hrsg. v. K. Becker u. N. Greinacher, Bd. II). o. Pr.

Ein eigenartiges Buch. Schon in seinem Original-Titel: „Le ciel — c'est les autres“, der im Gegensatz zu Sartre gewählt wurde: „Die Hölle — das sind die andern“. Der Verf. ist in Frankreich weit bekannt, vor allem durch seine Miturheberschaft an „La France — Pays de mission?“ von Abbé Godin. Hier gibt er ein Buch heraus (zusammen mit seinem jungen Mitarbeiter Le Mouel), das mehr ein Lebensbuch sein will denn ein Lesebuch.

Mehr als die Hälfte bringt uns Texte aus dem Neuen Testament — unter sehr originellen Überschriften —, die „das Wesentliche der (christlichen) Religion“ zum Gegenstand haben, das „Liebet einander“, um dann die Frage zu beantworten „Wer ist mein Nächster?“ und im 4. Teil den Buchtitel aufzugreifen: „Der Himmel — das sind die andern“. Ein gutes Register vervollständigt den Wert des Buches, das echte Verkündigung ist. Gewiß ist ein solches „Sentenzen-Buch“ nicht nach jedermanns Geschmack, manchmal kann man den Gesuchten überdrüssig werden. Aber wenn uns das Empfinden ankommt, hier sei vom „Erhabenen zum Lächerlichen ein kleiner Schritt“, dann zwingt uns doch etwas zum Nachdenken, zum Stille-werden, zum Vorstoßen ins Wesentliche. Mitunter wird man an Abraham a Santa Clara erinnert und lächelt. Dann wieder sieht uns das ganze Grauen der heutigen Welt an, und man möchte hinaus zu Christus in Seinen geringsten Brüdern. Ein Buch, das scheidet — zur Entscheidung zwingt.

L. Lennartz S.J.

Winowska, Maria: Das wahre Gesicht des Pater Pio. Priester und Apostel. -- Aschaffenburg: Pattloch (1957). 149 S. (Bibliothek Ekklesia, Bd. 2). kart. 4,80 DM.

Das kleine Kapuzinerkloster in San Giovanni Rotondo in Italien ist zu einem Zielpunkt unzähliger Menschen geworden. Neugier mag wohl viele dorthin treiben, den heute 70jährigen Priester und Apostel, den stigmatisierten Pater Pio, zu sehen, seinem heiligen Opfer beizuwohnen und bei ihm zu beichten. Aber was tut es, wenn „seine Wundmale den Wert von Zeichen, fast wagte ich zu sagen: von göttlicher Reklame, haben, um unsere Aufmerksamkeit und unsere Liebe auf den einen Priester und das eine Opfer zu lenken!“ Verf. macht jedenfalls in vorliegendem sachlichem Erlebnisbericht das eine deutlich: Pater Pio ist wahrhaft Priester, d. h. seine Gestalt ist durchscheinend bis zu Christus hin. „Ich meine, man beginge einen Verrat an P. Pio, würde man diesen Schritt über seine Person hinaus nicht vollziehen“ (S. 16). „Das wahre Gesicht des Pater Pio“ zu zeigen: Christus, der in einem Menschen sichtbar wird, und damit eine Aussage zu machen über das wesentlich Priesterliche überhaupt, das ist das Anliegen dieses Büchleins. Darüber hinaus zeigt Verf. aber auch das wahre Gesicht der in Rotondo sich abspielenden nicht immer erbaulichen Vorgänge: Menschen suchen Sensation und finden Christus und Seine Gnade. Das Büchlein weckt Liebe zum Priestertum und führt zu Christus.

L. Lennartz S.J.

Goebel, Bernardin OFMCap.: Mit Franziskus vor Gott. Betrachtungen zur Gestaltung franziskanischen Lebens. Bd. V. 2. verbesserte Auflage des früher unter dem Titel „Der Kapuziner vor Gott“ erschienenen Werkes. — Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westf. 258 S., 9,60 DM.

Dieser 5. Band behandelt die Zeit von Dreifaltigkeit bis zum 8. Sonntag nach Pfingsten. Die Hauptthemen sind die heilige Eucharistie als Opfer und als Kommunion und die drei göttlichen Tugenden, Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Betrachtungen zeigen einen klaren, gleichbleibenden Aufbau, jeweils zwei Punkte, denen zwei Früchte der Betrachtung entsprechen. Ein Blick in die Anmerkungen zeigt, daß der Verfasser reiche Anregungen aus alter und neuer Zeit verwertet hat. Besonders kommen zu Wort die Heilige Schrift und die Liturgie. — Wenn auch der Titel des Werkes lautet „Mit Franziskus vor Gott“, so können doch die Betrachtungen jedem dienen. Sie erfließen völlig unaufdringlich aus dem Geiste des heiligen Franz. Sie sind getragen von einer warmherzigen Gläubigkeit, einer großen Christusliebe und einer verantwortungsbewußten Schau des christlichen Lebens.

K. Zander

Siemer, Laurentius O.P.: Aufzeichnungen und Briefe. Vorw. von U. Plotzke O.P. — Frankfurt am Main: Knecht-Carolusdruckerei (1957). — 250 S. Lw. 10,80 DM.

Die Stärke dieser Aufzeichnungen und Briefe ist ihre große Frische und Natürlichkeit. Durch sie ersteht vor uns in klaren und festen Umrissen das Bild des leider so früh heimgegangenen Dominikaners, das Bild des Menschen, des unerschrockenen Kämpfers, des Mannes, der bei aller Güte und Lebensnähe fest und sicher zu führen wußte, das Bild einer weitausstrahlenden religiösen Persönlichkeit. — Daß dabei einer rasch vergessenden Zeit die Jahre der Bedrängnis nach 1933 und der notvolle Beginn des Wiederaufbaus nach dem Zusammenbruch wieder lebendig werden, ist gewiß kein geringer Vorzug des Buches.

K. Zander

Loetscher, P. Anton: Das herrliche Mahl. Anleitung zur tieferen Erfassung der Kommunion. — Luzern: Rüber (1957). 202 S., Lw. 11,80 DM, kart. 8,80 DM.

„Das Buch ist aus eucharistischen Wochen und Exerzitien herausgewachsen. Von daher stammt seine Form. In fast katechetischer Weise sucht es die Reichtümer und Herrlichkeiten des eucharistischen Mahles darzulegen. Es schöpft aus der Überlieferung, bezieht aber auch die erfreulichen Ergebnisse, welche die Bibel- und Liturgiewissenschaft in den

letzten Jahren gezeigt hat, mit ein.“ — So charakterisiert der Verf. selbst sein Buch. Es ist aus der Praxis für die Praxis geschrieben. Fraglos ist damit vielen Seelsorgern gedient, aber nicht weniger der eigenen asketischen Anregung. In den drei Teilen: Voraussetzungen, Das Geheimnis, Vom rechten Empfang, kommen die alttestamentlichen Vorbilder ebenso zur Sprache wie die Symbolik von Brot und Wein (Sinnbilder des Lebens, der Geschlechter, der Kultur, des Leidens); der Glaube des heiligen Paulus und der Urkirche ebenso wie die Gebete der Liturgie; die Fülle der Liebe ebenso wie die Kraft der Jungfrauen; die Vorbereitung (auch durch die Beichte) wie die Danksagung in Gebet und Opfergesinnung. Den Abschluß bilden die Fragen der rechten Kommunionhäufigkeit und der (so ganz vernachlässigten) Geistigen Kommunion. Verf. zeichnet sich ebenso aus durch Klarheit der Ausführungen wie durch echte Volkstümlichkeit.
L. Lennartz

Jacobs, Odilo: Edward Poppe. Eine großer Priester unserer Zeit. — Kaldenkirchen: Steyler Verlagsbuchh. (1957). 422 S., Lw. 11,80 DM.

Ein ausführliches Lebensbild, das uns an Hand reicher Tagebuch-Notizen einen guten Einblick gewährt in die Art und Entwicklung einer priesterlichen Frömmigkeit, die nicht alltäglich ist. Daß die umfangreichen Zitationen „Längen“ aufweisen, mindert nicht das Interesse und noch weniger die Anregung für das eigene Streben. Es gibt keine Seite in diesem Buch, die nicht dazu aufriefe. Wenn für uns heute das eigene Bemühen vielleicht allzu sehr im Vordergrund zu stehen scheint, erklärt sich das einmal aus der Natur von Tagebuch-Aufzeichnungen, aber auch aus der Zeit, in der P. lebte (1890—1924). Daneben läßt sich nicht übersehen, daß P. noch aus einer „Selbstverständlichkeit“ des Glaubens (auch seiner Umwelt) leben konnte, die den Heutigen vielfach fremd geworden oder gar geblieben ist. Gewiß hat auch P. seine Kämpfe und Nöten, gewiß hat auch seine Zeit ihre liberalen und glaubensfeindlichen Strömungen und Gefahren, mit denen der Priester sich auseinandersetzen mußte, aber im Ganzen ist doch die Substanz religiösen Lebens noch nicht zu jener „Müdigkeit“ herabgesunken, über die wir heute weithin klagen müssen. So ergreift uns zweifellos der letzte Ernst dieses Lebens, das bis zur Torheit des Kreuzes geführt wurde und darin die Saat austreute für sechzig-, achtzig-, ja hundertfältige Frucht.
L. Lennartz

Gadient, Veit OFMCap.: Mutter und Herrin. Lesungen für den Maimonat. — Luzern: Räber (1958). 138 S., kart. 6,85 sfrs; 6,60 DM.

Verf. zeigt uns in diesen Lesungen Maria als „die Mutter Jesu“, „die Herrin der Kirche“ und „die Mutter und Herrin der Seele“. Dementsprechend behandelt er die Texte der Heiligen Schrift, die Lehre der Kirche und die Tradition der christlichen Frömmigkeit. Kapitel wie diese: „Wenn Maria zur Buße ruft“ oder „Der heilige Grignon, ein Führer zu Maria“ zeigen, daß auch die Gegenwart einbezogen ist. Die Lesungen sind von gedrängter Kürze, was sie auch zum Vorlesen gut geeignet macht, namentlich dort, wo tägliche Maiandacht üblich ist. Doch dürfte auch der Rosenkranzmonat hier viel Vertiefung finden können, wenn auch nur das letzte Kapitel ausdrücklich davon handelt, das uns „über das Weltelend im Rosenkranz“ betrachten läßt.
L. Lennartz

Albert, Anton S. J.: Das Heilige des Heiligen. Erwägungen über das Priestertum. — Berlin: Morus-Verl. (1958). 125 S., kart. 4,40 DM; Ppb. 5,80 DM.

Ein Büchlein voll erhabener Gedanken über das Priestertum, für Priester geschrieben. Schrift und Kirchenväter sind eifrig zitiert. Bezeichnend ist der eindringliche Ernst, mit dem Würde und Bürde des hoch-werten Amtes gezeichnet sind. Ein Büchlein, das zur Selbstprüfung und -besinnung aufruft, das helfen will, „alle Jahre, am Jahrestag unserer Priesterweihe, stehen zu bleiben und stille zu werden“ (Vorwort). Aber auch zur Predigt über das Priestertum ist hier reiches Material geboten, oft in rhetorisch vollendeter Form.
L. Lennartz

Merton, Thomas: Keiner ist eine Insel. Ein Buch der Betrachtung. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1956). 247 S. Lw. 11,50 DM.

In tragischem Widerspruch zur äußeren Zusammenballung der Menschen in Städten und Zentren mit den immer vollkommeneren Verbindungsmitteln steht die innere Vereinsamung des Menschen. Hier setzt das „Buch der Betrachtung“ ein. Der moderne Mensch findet nur schwer den Weg zum andern Menschen, weil er nicht mehr weiß: „Liebe läßt sich nur bewahren, indem man sie verschenkt.“ Das ist überhaupt die Stärke dieses Buches, daß es in seiner aufgelockerten Form Themen aufgreift und durchführt, die sich schwer in eine Systematik einfügen lassen, aber darum für das religiöse Leben nicht weniger wichtig sind oder sein können. So bietet uns M. kein Betrachtungsbuch im gewohnten Sinn und Stil, regt aber den modernen Menschen sehr zum Betrachten an, zumal die Gedanken in kurze Abschnitte (numeriert) aufgeteilt sind. Priestern und Laien wird das Buch des bekannten Verfassers reichen Gewinn schenken.
L. Lennartz S. J.

Schamoni, Wilhelm: *Kostbarkeiten. Kanonisierte und nichtkanonisierte Heilige über das geistliche Leben.* — Paderborn: Schöningh (1957). 256 S. Lw. 10,80 DM.

Aus den reichen Schätzen der Vergangenheit kommen Seelenkenner und Seelenführer zu Wort, um in dieser Sammlung „von der Liebe Gottes und den Mitteln, sie zu erlangen“ zu uns zu sprechen. In fünf Abschnitten werden die Mittel genannt: Ganzhingabe, Betrachtung des Leidens Christi, Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes, Das innerliche Gebet, Das Bittgebet um größere Liebe. Den Abschluß bilden „Regeln und Ratschläge für die Lebensordnung“, wie sie St. Alfons M. von Liguori, die hl. Theresia von Jesus, St. Antonius M. Gianelli und der hl. Franz von Assisi uns anbieten. Das Buch wird jedem Priester und Seelsorger willkommen sein, auch wenn es Aufgabe bleibt, das Zeitgebundene und Persönliche dieser Ratschläge in das Hier und Heute zu übersetzen und auf die Rat- und Hilfesuchenden in ihrer Lage anzupassen. Manchmal möchte einen die „Fülle“ erschrecken, wenn etwa St. Alfons uns 51 Lebensregeln anbietet, die hl. Theresia gar 69, beim hl. Antonius Maria die Lebensordnung eines „Vielbeschäftigten“ sich mehr als auf 7 Seiten erstreckt, und nur der Heilige von Assisi den „demütigen Knecht Gottes“ auf 2 Seiten darstellt. Wer aber eindringt, gewahrt bald die „Kostbarkeiten“, die ihm für seine Seele und die Führung anderer geboten werden. Vielleicht wird mancher entdecken, daß er gar zu „einfach“ geworden ist, oder besser: sich den Weg zur Höhe alzu „einfach“ gemacht hat.

L. Lennartz S. J.

Häussler, Friedrich S. J.: *Ein edler Priestererzieher Dr. Otto Lutz. Zum Gedächtnis für seine Freunde und Schüler.* — Speyer: Pilger-Verl. (o. J.) 68 S. brosch. 3,— DM.

P. Häussler, der als Spiritual über 20 Jahre mit Dr. Otto Lutz im Priesterseminar in Speyer zusammen war, bietet dessen Freunden und Schülern ein bescheidenes Lebensbild des edlen Priesters dar, der 40 Jahre, davon 30 als Subregens und zuletzt als Regens, in der Heranbildung der Priester arbeitete. Sein persönliches Priesterideal war: „Cor unum et anima una“ in der Gemeinschaft mit Christus und der seiner priesterlichen Erziehung Anvertrauten, war das Leitbild seiner eigenen Heiligung und seines so fruchtbaren priesterlichen Wirkens.

L. Lennartz S. J.

Sendung der Stille. Karthäuserschriften für Christen von heute. Mit e. Vorw. von Charles Journet. — Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger (1957). 173 S. (Licht vom Licht. N. F. Bd. 8.) Lw. 8,60 DM.

Ein ungewöhnlich feines Schriftchen. Hier ist man wirklich versucht zu sagen: Nimm und lies! und auf eine Besprechung zu verzichten. Leider kommen aus der Welt der Karthause nur wenig Bücher auf den „Markt“. Es ist in der Natur der Karthause begründet. Vielleicht ist das Mittelstück „Die Berufung des Karthäusermönches“ die beste Einführung in das Buch und seinen Geist. Von hier aus wird der erste Teil („Gottverbundenheit“) ebenso verdeutlicht wie der dritte, der uns Kapitelsprachen vermittelt. Es sind wirklich Kostbarkeiten, die uns geschenkt werden, sie entföhren den Menschen von heute für eine Zeit in die lichte Welt der Karthause, in die schlichte Schönheit und die beglückende Tiefe eines Lebens mit Gott.

L. Lennartz S. J.

Nicolussi, Johann: *Vom Sinn des Leidens.* — Innsbruck: Rauch 1957. 35 S. brosch. 2,40 DM.

Eine Teilschrift aus einem größeren Plan über das Problem. Das erschwert eine gründliche Bewertung. Es sind tiefe Gedanken, im guten Sinne volksnahe Sprache, echter Aufruf zur Höhe, die das Büchlein (als Sonderdruck) auszeichnen. Was wir vermissen, ist die „Ausprache“ oder „Erwiderung“ des Leidenden selbst. In solchen Schriften bleibt das subjektive Element ein wesentlicher Teil, der zwar den mehr „objektiven“ Gedanken ihr Recht nicht schmälern kann und darf, aber doch angetan ist, den Leidenden das Herz zu öffnen und den Mitleidenden zu wecken und anzuspornen. Sicher darf man dem fünf-bändigen Werk mit hoher Erwartung entgegensetzen, das unter den Titeln: Gott in der Natur — Gott im Alten Testament — Gott in Palästina — Gott im Neuen Testament — Gott im Jenseits, herauskommen soll. N. bietet dem Seelsorger viel Anregung durch seine Beispiele, Vergleiche, volkstümliche Darstellung des christlichen Gedankengutes.

L. Lennartz S. J.

NEUES TESTAMENT

Bultmann, Rudolf: *Geschichte und Eschatologie.* — Tübingen: Mohr 1958. VIII, 188 S., brosch. 9,— DM; Lw. 12,50 DM.

Es handelt sich in diesem Buch um die deutsche Übersetzung der Gifford Lectures, die R. Bultmann in Edinburgh vom 7. Februar bis 2. März 1955 gehalten hat und die ein Grundproblem seiner Theologie zur Sprache bringen.

Jesu Eschatologie war von der apokalyptischen Idee eines unmittelbar bevorstehenden Hereinbruchs des Reiches Gottes und damit des Endes geprägt. Im Gefolge dieser

Verkündigung verstand sich die urchristliche Gemeinde nicht als ein historisches, sondern als ein eschatologisches Phänomen (vgl. S. 42). Als aber die erwarteten Endereignisse nicht eintraten, führte diese Erfahrung im Urchristentum nach der Meinung B.s zur Historisierung und Neutralisierung der Eschatologie: man richtete sich in der Welt als „Kirche“ ein und nahm in den „Sakramenten“ die Eschata vorweg. „In der sakramentalen Kirche ist die Eschatologie nicht preisgegeben, aber neutralisiert worden, weil in ihr die Kräfte der Zukunft schon wirksam sind“ (S. 62). Unbedingt festgehalten aber wird von den Christen immer noch der Gedanke einer teleologischen, transzendenten Sinnhaftigkeit der Geschichte: sie läuft auf ein endzeitliches Ziel zu, das ihr Gott gesetzt hat; in ihr wird Gottes Plan verwirklicht. Erst in der Neuzeit wird dieses christliche Geschichtsverständnis säkularisiert, indem das Ziel der Geschichte innerweltlich bestimmt wird (Fortschritts-idee, Marxismus).

Bultmann selbst sieht das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie jedoch anders als es Kirche und Neuzeit getan haben. „Geschichtlich“ ist nämlich für B. (im Anschluß an M. Heidegger) nicht identisch mit „historisch“. Eine „historische“ Existenz besitzt jeder Mensch, insofern jeder im natürlichen Zusammenhang der Menschheitsgeschichte steht, seine Lebenszeit chronologisch in dieselbe eingeordnet werden kann. Eine „geschichtliche“ Existenz führt dagegen nur der, der zum wahren Selbstverständnis gelangt ist, wozu zunächst das Wissen um die radikale „Zeitlichkeit“ seiner Existenz gehört, vor allem aber um seine Kreatürlichkeit und sündhafte Vergangenheit. Deshalb kann eine wahrhaft „geschichtliche“ Existenz nur der führen, der dem christlichen Kerygma gehorsam ist, das ihn je und je in die Entscheidung ruft und ihm Zukunft ermöglicht. Wer auf diese Weise „geschichtlich“ existiert, existiert „eschatologisch“. Eschatologie ist also für B. weder Lehre von den letzten Dingen des Menschen noch Lehre von den kommenden Endereignissen, sondern Lehre von der Existenz des gläubigen Menschen. Der Sinn der Geschichte liegt nach B. für den gläubigen Menschen in seiner Gegenwart, insofern diese vom christlichen Glauben je und je als eschatologische Gegenwart begriffen und ergriffen wird. Das Verhältnis von Geschichte und Eschatologie ist durch den Rufcharakter des Kerygmas bestimmt!

Diese Anschauung, die zwar gewiß die Paradoxie der christlichen Existenz zur Geltung bringen möchte, muß geistesgeschichtlich als eine existenzialistische, entmythologisierte Form der Gnosis bestimmt werden, weil hier mit der Hells-Geschichte der Faktor „Zeit“ (nicht „Zeitlichkeit“) aus dem „eschatologischen Geschehen“ eliminiert wird (ähnlich wie bei Martin Buber; vgl. dazu etwa H. U. von Balthasar, Einsame Zwiesprache, Martin Buber und das Christentum. Köln-Olten 1958, S. 81: „Denn Geschichtliches fällt nicht vom Himmel, sondern hat seine Wahrheitsbeziehung gerade auch, wenn es ein einmaliges, vertikales Faktum ist, notwendig in einer horizontalen Beziehung, die wir als die prophetische Beziehung zwischen Verheißung und Erfüllung kennen und aus der Jesus selbst seine Beglaubigung holt.“). Die paulinische und johanneische Dialektik der christlichen Existenz wird von B. überspitzt. Die existenziale Interpretation der Eschatologie ist zwar in der Mahnung Jesu zu Nüchternheit und Wachsamkeit mitenthalten, aber Nüchternheit und Wachsamkeit werden von ihm gefordert im Hinblick auf die völlige Ungewißheit des kommenden Endes der Geschichte. Zum wahren Selbstverständnis des Gläubigen gehört das Wissen um Anfang und Ende der Geschichte. Für „Anfang“ und „Ende“ im Sinne der Bibel ist aber in der Theologie Bultmanns kein Raum, weil sie kein wirkliches Verhältnis zur Schöpfung besitzt. „Anfang“ und „Ende“ sind für B. mythologische Kategorien. Der erste Glaubensartikel läßt die Schöpfung als ganze (nicht bloß den Menschen) „geschichtlich“ verfaßt sein; auch ihr Ende wird ein geschichtliches Ereignis sein (vgl. dazu meinen Aufsatz: Anknüpfung und Kerygma in der Areopagrede [Apg 17, 22b–31] in TrThZ 67, 1958, 344–354). Das Thema „Geschichte und Eschatologie“ müßte deshalb m. E. in dem größeren Rahmen „Schöpfung und Eschatologie“ behandelt werden; dann würde sich die Einseitigkeit einer nur existenzialen Interpretation der Eschatologie gleich zeigen. „Geschichtlich“ und „historisch“ zu unterscheiden, kann sehr fruchtbar sein; dennoch bleibt, daß der Mensch auch ein historisches Wesen ist, und daß vor allem das Christusereignis als Heilsergebnis auch ein echt historisches Ereignis ist und mir als solches verkündet wird. Das neutestamentliche Kerygma legt mir historische Ereignisse als Heilsergebnisse aus! Daran scheint B. aus philosophischen Gründen Ärgernis zu nehmen.

Es ist im Rahmen dieser Rezension nicht möglich, zu all den Fragen, die Bultmanns anregendes und gewiß als gesunder Stachel wirkendes Buch über Geschichte und Eschatologie aufwirft, noch weiter Stellung zu nehmen.

F. Mußner

Reicke, Bo: Glaube und Leben der Urgemeinde. Bemerkungen zu Apg. 1–7. — Zürich: Zwingli-Verlag 1957, 179 S. (Abh. z. Theol. des A u. NT, Bd. 32), kart. 19,— DM.

Wer sich zur Vorbereitung einer Vorlesung über die Apostelgeschichte eingehend mit E. Haenchen's großem Kommentar (Göttingen 1956) beschäftigt, wird daneben mit Interesse zu einem Kommentar greifen, der bei der Auslegung der Apg nicht von vornherein

von einem bestimmten kanonkritischen Begriff (z. B.: die Apg sei ein typisches Erzeugnis des sogenannten Frühkatholizismus, wie H. meint) geleitet ist. Es ist dann für einen Dritten interessant, zu sehen, wie verschieden die Auslegungsergebnisse sein können. Bo Reicke, der protestantische Neutestamentler von Basel, bemüht sich, ohne kanonkritisches Vorurteil an die Apg heranzugehen. Das führt in der Tat häufig zu ganz anderen Ergebnissen, als sie Haenchen gewinnt, ein so bedeutendes Werk der Kommentar des letzteren in seinen theologischen Fragestellungen und in der kritischen Durchdringung des Stoffes auch sein mag. Man kann viel aus Reickes Auslegung der ersten sieben Kapitel der Apg lernen, auch wenn man nicht alle Auffassungen übernehmen will. So glaube ich nicht, daß in Apg 1,3b von einer Belehrung Jesu über die „Angelegenheiten der Kirche“, sondern — auf Grund des Kontextes — über „Probleme der Eschatologie“ (um es modern zu formulieren) die Rede ist (s. dazu auch A. Wikenhauser, Die Belehrung der Apostel durch den Auferstandenen nach Apg 1,3, in: Vom Wort des Lebens, Festschr. f. M. Mehlert, Münster 1951, 105–113). Besonders dankbar ist man auch für die reichen Literaturangaben, die in gleicher Weise katholische und protestantische Werke und Aufsätze nennen.

F. Mußner

Schlier, Heinrich: Mächte und Gewalten im Neuen Testament. — Freiburg: Herder (1958). 64 S. (Quaestiones disputatae, hrsg. v. K. Rahner u. H. Schlier, Nr. 3), kart. 4,80 DM.

Der bekannte und angesehene Verfasser untersucht nach einer Einleitung im I. Teil Wesen und Wirken der Mächte, wobei er ganz entschieden — m. E. mit Recht — die Meinung vertritt, daß mit den „Mächten“ und „Gewalten“ usw., von denen im NT, besonders bei Paulus die Rede ist, immer dämonische, teuflische, böse Mächte gemeint sind, auch wenn man manchmal den Eindruck habe, „es gäbe auch ‚neutrale‘ Mächte. Aber was sollen diese, theologisch gesehen, eigentlich sein?“ (Anm. 13). Im II. Teil: Jesus Christus und die Mächte, im III. Teil: Der Christ und die Mächte. Schliers kleine, in einer dem Gegenstand sehr gemäßen Sprache vorgelegte Untersuchung behandelt einen wichtigen, gerade aber in der Verkündigung oft sehr vernachlässigten bzw. sehr unsachgemäß behandelten Stoff der ntl Überlieferung, auf die man nur empfehlend hinweisen kann. Hier kann man lernen, wie die „Teufelspredigt“ aussehen müßte, wenn sie dem ntl Befund und zugleich der geschichtlichen Erfahrung unserer Tage entsprechen soll.

F. Mußner

Rusche, Helga: Gastfreundschaft in der Verkündigung des Neuen Testaments und ihr Verhältnis zur Mission. — Münster: Aschendorff (1958). 47 S. (Veröff. d. Inst. f. Missionswiss. d. Westf. Wilhelms-Univ. Münster West., hrsg. v. Th. Ohm, Heft 7), kart. 3,— DM.

Verfasserin, Konvertitin und einst Assistentin bei Martin Dibellus in Heidelberg, untersucht in dieser anregenden Schrift zunächst die Gastfreundschaft in der Antike und im AT (mit einem Exkurs über die Gastfreundschaft im Spätjudentum) und darauf im NT (Synoptiker, Joh, Apg, Röm-Brief, Pastoralbriefe, Hebr-Brief, 1 Petr-Brief, Joh-Briefe). Naturgemäß weist das Thema Gastfreundschaft stets auch auf jenes der Tischgemeinschaft hin. Viel Licht fällt auch auf den biblischen Gottesbegriff: Gott kommt selbst als Gast zu den Menschen und lädt die Menschen zum Mahle ein!

In den „Folgerungen“ weist Verfasserin mit Recht auf den bedauerlichen Verfall des christlichen Sinnes für Gastfreundschaft hin und gibt der Hoffnung Ausdruck, „daß die Gläubigen in der Kirche auch die engen Zusammenhänge wieder entdecken werden, die zwischen Eucharistie und geübter Gastfreundschaft bestehen“ (S. 45).

Es sei erlaubt, auf zwei unentlaufene Irrtümer aufmerksam zu machen. S. 20, Anm. 67: Der Aufsatz von Wikenhauser ist in der Biblischen Zeitschrift 1932, nicht in den Biblischen Zeitfragen erschienen. — S. 27: Der Schriftbeweis von Apg 15, 16 f wird nicht von Petrus, sondern von Jakobus geführt.

F. Mußner

Althaus, Paul: Das sogenannte Kerygma und der historische Jesus. Zur Kritik der heutigen Kerygma-Theologie. — Gütersloh: Bertelsmann 1958, 52 S. (Beitr. z. Förd. christl. Theologie, Bd. 48), kart. 4,80 DM.

Was der protestantische Theologe P. Althaus zu dem viel erörterten Problem des „historischen Jesus“ in seinem Verhältnis zum Christus der Verkündigung zu sagen weiß, ist zwar nicht alles neu, kann man aber als katholischer Theologe nur begrüßen und unterstreichen. Vor allem macht A. sehr ernst mit der Verkündigung des Joh-Evangeliums, daß das Wort nicht Wort, sondern Fleisch geworden ist, und das „doch wohl nicht erst im Kerygma, in dieses hinein, sondern in dem geschichtlichen Jesus Christus!“ (S. 29; vgl. auch S. 31.33 f. 36.37). Damit ist das historische Geschehen, von dem das ntl Kerygma spricht, als solches für die Theologie von höchster Bedeutung geworden, da nun das Heil für immer an die historische Person Jesu gebunden bleibt. In der Verkündigung der Kirche wird mir vor Augen gestellt, was damals für mich geschehen

ist. Dies arbeitet A. gut heraus, besonders gegen Bultmann und Gogarten, nach denen Heil nur in der Verkündigung des Wortes „geschieht“. Ist aber das Heil der Welt unlösbar mit einmaligen historischen Ereignissen verbunden, dann hat auch die Überlieferung von ihnen theologische Bedeutung (vgl. dazu S. 31 oben: „Eine Lehre vom ‚Worte Gottes‘ im neutestamentlichen Sinne ist unzureichend, wenn man das historische Moment der Tradition in ihr unterschlägt“). Dann ist auch die Kanonfrage von theologischer Bedeutung (vgl. dazu S. 30); und dann ist auch die Glaubwürdigkeit der apostolischen Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Jesu eine überaus wichtige Frage. Durch diese Glaubwürdigkeit ist auch für den katholischen Theologen die „Gewißheit um Jesus Christus“ bedingt, nicht durch die „Anerkennung der Autorität der Kirche und ihres Lehramtes“, wie A. leider irrtümlich meint (vgl. S. 39).

F. Mußner

Stöger, Alois: *Osterliche Menschen. Eine Deutung des Römerbriefes 1–8.* — München: Pfeiffer 1958. 272 S., kart. 5,80 DM; Lw. 7,60 DM.

Es bedeutet für den theologischen Fachwissenschaftler ein Opfer, die Pfade der strengen Forschung zu verlassen und dem Volke das Brot zu reichen, zumal man ja nicht zwei Herren dienen kann. Dennoch wird die „Popularisierung“ wissenschaftlicher Forschungsergebnisse oft eine Notwendigkeit bleiben, besonders in der Bibelwissenschaft, die ja wie die ganze Theologie eine Lebensfunktion der Kirche ist und darum auch für das Leben der Kirche fruchtbar werden muß, wenn die Predigt nicht um ein halbes Jahrhundert hinter der Exegese herhinken soll. Gute Popularisierung ist aber eine Kunst, die auch gekonnt sein will. Alois Stöger, der Neutestamentler von St. Pölten, scheint dafür besonders geeignet zu sein, wie seine bisherigen Veröffentlichungen schon zeigten und diese Auslegung der ersten acht Kapitel des Römerbriefs erneut beweist. Ihr den Titel „Osterliche Menschen“ zu geben, ist durchaus berechtigt, da es dem Apostel im Röm-Brief ja um jene lebensbringende Rechtfertigung geht, die der neue Adam durch seinen Tod und seine Auferstehung dem dem Tode verfallenen alten Adam in der Taufe bringt. So wird im Röm-Brief theologisch dargelegt, was in der Kar- und Osterliturgie gefeiert wird. „Der Römerbrief ist die tiefste Deutung der Osterliturgie und die Osterliturgie die einzigartige Erklärung des Römerbriefs, die aus dem Heilsgeschehen selbst kommt, das je und je sich in der Liturgie vollzieht“ (aus dem Vorwort).

Ich könnte mir denken, daß eine Auslegung der ersten acht Kapitel des Römerbriefs in den Fastenpredigten mit Hilfe dieses Buches von Stöger die beste Vorbereitung einer Gemeinde auf die Feier der Osternacht wäre.

F. Mußner

Vezin, August: *Das Evangelium Jesu Christi. Zusammenschau und Erläuterung.* 4., verb. Aufl. — Freiburg: Herder 1958. XII, 536 S. Lw. 24,— DM.

Vezin kann seine bekannte Evangelienharmonie in 4., verbesserter Auflage, bestens gedruckt auf Persia-Dünndruckpapier, vorlegen. Das Buch ist sehr reichhaltig gestaltet. Auf den eigentlichen Textteil (eine Harmonie der vier Evangelien) folgen 205 Seiten Erläuterungen, anschließend eine umfangreiche Bemerkung zur Chronologie des Lebens Jesu und zur Ordnung der vorliegenden Harmonie; eine Tafel zur Geschichte des Heiligen Landes; eine synoptische Inhaltsübersicht; Stellennachweis der Evangelienharmonie; ein ausführliches Register zu den Erläuterungen; 2 Karten.

Wie die Vorbemerkung des Verfassers zeigt, ist er sich der Problematik einer Evangelienharmonie durchaus bewußt: „Wir können die Folge der Ereignisse im Leben Jesu nicht wiedergeben, wie sie wirklich, sondern nur wie sie möglicherweise war“; dennoch sei es möglich, „wenn man die chronologisch sicheren Punkte und Linien festlegt und in ihr Schema den undatierbaren Stoff in der Weise einfügt“, daß sich das Drama des Lebens Jesu immer mehr steigert, „die bloße historische Möglichkeit zu ästhetischer Wahrscheinlichkeit zu erheben.“ Der Rezensent hat nicht nachgeprüft, wie weit dies dem Verfasser gelungen ist; für ihn bleibt das große Bedenken, daß jede Evangelienharmonie einen „Angriff“ auf das „viervältige Evangelium“ darstellt, zumal die redaktionsgeschichtliche Untersuchung der Evangelien uns immer mehr die theologische Eigenart der einzelnen Evangelien erkennen läßt, die in einer Harmonie verschwindet, besonders wenn nicht bloß ganze Perikopen, sondern Einzelverse, ja Halbverse aus dem Zusammenhang eines bestimmten Evangeliums gerissen und „harmonistisch“ eingefügt werden. Es scheint mir wichtiger zu sein, unsere Laien eher zur synoptischen als zur harmonistischen Evangelienlesung zu führen.

Die „natürliche“ Erklärung der johanneischen Perikope von der Hochzeit zu Kana kann mich nicht überzeugen (es sei hierzu verwiesen auf R. Schnackenburg, Das erste Wunder Jesu, Freiburg 1951). Erfreulich ist, daß ziemlich eingehend auf die Qumranfunde hingewiesen wird (vgl. S. 310 ff.), wie überhaupt das zeitgeschichtliche Material in den Erläuterungen viel Raum einnimmt.

F. Mußner

ROBERT GROSCHKE

Domkapitular und Pfarrer von St. Gereon, Stadtdechant von Köln, Professor für Theologie an der Universität Köln, vornehmlich bekannt durch seine Verdienste um die ökumenische Arbeit als Herausgeber der kontroverstheologischen Zeitschrift „Catholica“, seine Schriften zur Theologie (u. a. „Die pilgernde Kirche“ 1938), zur Kunst und Literatur (vgl. sein Werk über Claudel, das erste im deutschen Raum), ist eine führende Persönlichkeit im kulturellen Leben des rheinischen Katholizismus. Die in dem hier angezeigten Buch vereinigten Aufsätze wurden zum 70. Geburtstag des Verfassers von Freunden gesammelt.

ET INTRA ET EXTRA

THEOLOGISCHE AUFSÄTZE VON ROBERT GROSCHKE

340 Seiten, 3 Bildtafeln, Leinenband mit Schutzumschlag 24,— DM

DIE SAMMLUNG

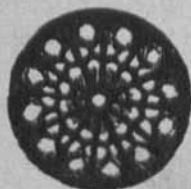
umfaßt Aufsätze aus dem gesamten theologischen Schaffen des Verfassers innerhalb von 30 Jahren zu den Fragen der Christologie, Mariologie und Ekklesiologie, zu Fragen über das Verhältnis der getrennten Kirchen, insbesondere zur Theologie Karl Barths, zu Fragen der Bibelauslegung, vor allem aber zu den Aufgaben der christlichen Weltgestaltung aus der Mitverantwortung des Christen für die moderne Welt, in der wir leben. Das Grundanliegen des Buchs ist es, das Leben des Glaubens in der Kirche als fortgeführte Menschwerdung des Gotteswortes sichtbar zu machen. Eine Fülle von heute allgemein fruchtbar gewordenen theologischen Ansätzen ist hier schon nachzuweisen in Beiträgen, die zeitlich zum Teil Jahrzehnte der öffentlichen Diskussion dieser Fragen voraufliegen. Die sprachliche Eleganz der Aufsätze bestimmt sie nicht nur für die Diskussion unter Fachtheologen, sondern für alle Geistlichen und Laien, die das weitgespannte Feld lebendiger Theologie interessiert.

In diesen Aufsätzen kommt zur Erscheinung, daß der deutsche Katholizismus in Groschke nicht nur einen seiner aufgeschlossensten Theologen besitzt, sondern zugleich, wie die saubere, verantwortlich geführte Sprache beweist, einen seiner besten theologischen Schriftsteller. Für Groschke trifft zu, was man als Wesensmerkmale eines christlichen Humanismus bestimmt hat, ohne daß damit die Strenge des Evangeliums irgendwie beeinträchtigt würde.

PATMOS - VERLAG · DÜSSELDORF



BINSFELD
INHABER: DORNOFF



**GLÄSMALEREI
TRIER/MOSEL**

SAARSTR. 39 · TELEFON 2938

SOEBEN ERSCHIENEN

Bruno Schafer (Hrsg.)

Die Wahrheit machte sie frei

Konvertiten schildern ihren Weg zur
Kirche

240 Seiten, Ganzleinen 9,80 DM

Es sind 15 Konvertiten unserer Tage, bemerkenswerte Persönlichkeiten aus allen Kontinenten und den verschiedensten Religionen und Weltanschauungen, die in diesem Buch selbst ihren Weg zur Kirche schildern und damit ein eindrucksvolles Zeugnis für die weltweite Anziehungskraft der Kirche ablegen.

Durch alle Buchhandlungen

Paulinus - Verlag Trier



Spezialhaus für
Mittelmöselweine

R. Lentzen-Deis
K.-G.

Bernkastel-Kues
an der Mosel

Mohweinlieferant · Weingrohhandlung
Ausländische · Sühe · Mohweine

Kath. Theologie und Liturgik

Gute Romane
und Erzählungen für die
Borromäusbibliothek

J. B. Grachs Buchhandlung

Weber-Philippi

Trier - Hauptmarkt

Fernruf 4492

Ansichts- und Auswahlendungen
stehen jederzeit zur Verfügung

